

بسم الله الملك

۱۳۲۵

ملكته ... في شهر رجب

البراهين البهائية

كتاب البراهين البهائية لصدر الاسلام الهمداني

۵۹۳

للسلطان ... نوح في حدود ...

براهين البهائية از امام فخر

بسم الله الرحمن الرحيم

براهين البهائية از امام فخر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لم يصبح بي ميتا ولا سقيما ولا مضروبا على عروقي بسوء ولا مأخوذا بأسوء عملي ولا مقطوعا دابري
ولا مرتدا عن ديني ولا منكرا لربي ولا مستوحشا من ايماني ولا ملتبسا عقلي ولا معذبا بعذاب الامم من قبلي
اصبحت عبدا مملوكا ظالما لنفسي لك الحجة علي ولا حجة لي عليك لا استطيع ان آخذ الا ما اعطيتني
ولا اتقي الا ما وقيتني اللهم اني اعوذ بك ان افتقر في غناك او اضل في هداك او
اضام في سلطانك او اضطهد والامر لك اللهم اجعل نفسي اول كريمة تنتزعها
من كرائمي واول وديعة ترتجعها من ودائع نعمك عندي اللهم انا نعوذ
بك ان نذهب عن قولك او نفتتن عن دينك او تتابع بنا
اهواؤنا دون الهدى الذي جاء من عندك و

[illegible]

الکتاب المسمّی بسم الله الرحمن الرحیم ربّ انعم فزد وتمّم بالبراهین البهائیه

حمد و ثنا مران خدای را که هر ذرّه از عالم ممکنات و محدثات بر هستی او برهانی باهرست و هر جزوی از اجزاء
مخترعات و مبدعات بر توحید او دلیلی ظاهر هستی بعد از نیستی در غیر او معرّف آنکه تاثیر او در غیر او
بایجاد است نه بایجاب و ظهور آثار احکام و اتقان در مخلوقات او مبیّن آنکه علم او مبرّاست از
وهم و شک و ظن و ارتیاب اگر گوئی چه گونه است گویم چگونگی جز در معقول نیست و دوئی نقصان
ترکیب کند و او از ترکیب منزّه است اگر گوئی چرا گویم چرای طلب علّت باشد و علّت جز در ممکن الوجود واجب
الثبوت نبود و او از امکان مقدّس است اگر گوئی کجاست گویم هرچه در جایگاه بود یا مرکّب بود
یا حقیر و هر دو بروی محال است اگر گوئی کی بود گویم کی بودن تقاضای گذشتن و آمدن کند و این معنی را
نعتیّه جلال موجود واجب الدوام ممتنع التغیر مجال نبود پس کمال شناختن او آن باشد که آن هرچه در غیر او
می یابی از صفات نقایص آنرا بر خلاف آن اعتقاد میداری و بعجز و قصور خویش از احاطت بکنه صمدیّت
و کمال فردانیّت او اقراری آوری از امکان و حاجت و حدوث و تغیّر و فنای غیر او وجوب
و استغنا و قدم و بقا و دوام او تصوّر میکنی و از وجوب وجود او و امکان وجود غیر او با فتقار و احتیاج
غیر او بدو اقرار میدهی هستی همه ممکنات نتیجه جان و انعام او بینی و نیستی همه جابرا تا با فنا و اعدام
او دانی قدم او را بر همه آغازها متقدّم و سابق اعتقاد کنی و بقای او را بعد از همه انجامها و پایانها
واجب شناسی و مکیال خیال و مقیاس قیاس و غایات انظار و نهایات افکار جمله مخلوقات در حضیض کوی
جلال او نیست و پست بینی و ذکر و فکر و شکر و ترک جمله صدّیقان و ضدّیقان در برابر هر ذرّه از

آلا

آلاء نعماء او عین عدم و نفی محض ذاتی و حاصل کار خلق در غایت اوهام و نهایت افهام بدین بازگشته است که
سبحان ربّک ربّ العزّة عمّا یصفون و سلام علی المرسلین والحمد لله ربّ العالمین و تحیّات بی پایان و صلوات
فراوان بر کل و دل و قالب و قلب و روح و جسد و باطن و ظاهر محمّد صلوات الله علیه باد و بر اتباع و اشیاع
و فرزندان و یاران او وسلّم تسلیماً اما بعد چون حق تعالی بمحض فضل بی علّت و احسان بی نهایت سلطان معظّم عالم عادل
بهاء الدنیا والدین غیاث الاسلام والمسلمین ظلّ الله فی العالمین اعدل الملوک اعلم السلاطین ابو المؤیّد محمّد بن
نصرة امیر المؤمنین انار الله برهانه را توفیق داد تا سرّ لا احبّ الآفلین و حقیقه فانّهم عدوّ لی الّا ربّ العالمین او را
معلوم شد و مقصود از خطاب و ما خلقت الجنّ والانس الّا لیعبدون او را مفهوم شد و مقرّر گشت که این دمی
چند که رنده هم بگذرد و این نفسی چند مختصر هم با خر انجامد و بر سطح کره خاک و بر مدار افلاک نه ازدی
خبر ماند و نه اثر هر آینه درین سفر بزرگ زادی و درین بیابان خونخوار استعدادی می باید ساخت و هیچ زاد و عتاد
بهتر از دلایل توحید و نبوّت و معاد و قضا و قدر نبود و از بهر آنکه در اوّل سورة البقرة چون از اهل ایمان
یاد فرمودند بدین آیه که هدی للمتّقین تا اینجا و اولئک هم المفلحون و از کافران یاد فرمودند بدین آیه که انّ
الذین کفروا تا اینجا ولهم عذاب عظیم و از منافقون یاد فرمودند بدین آیه که و من الناس من یقول آمنّا
بالله تا اینجا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم انّ الله علی کلّ شیء قدیر بعد از صفت این گروه
آغاز ذکر توحید فرمود از اینجا که یا ایّها الناس اعبدوا ربّکم تا اینجا فلا تجعلوا لله انداداً و انتم
تعلمون بعد از ان دلایل نبوّت تقریر فرمود از اینجا که وان کنتم فی ریب ممّا نزّلنا تا اینجا که اعدّت
للکافرین و بعد از ان از شرح معاد و قیامت خبر داد از اینجا و بشّر الذین آمنوا تا اینجا که و هم فیها خالدون
بعد از ان از قضا و قدر خبر داد از اینجا که یضلّ به کثیراً و یهدی به کثیراً آنگاه چون این دلایل و بیّنات تقریر
فرمود کفر کافران در معرض ذمّ یاد کرد که کیف تکفرون بالله الایه و چون آفریدگار تعالی در کتاب کریم خود را درین
سنتها آغاز ذکر معلوم شد که هیچ سعادت مکلّف را ممکن نباشد عالی تر و بزرگوارتر از دانستن این اصلها خاصه درین

روزگار ما که انواع بدعتها ظاهر شده است و اگر علق دین را دام دنیا کرده پس بحکم فرمان سلطان اسلام این کتاب بزبان فارسی نوشته شد و در وی آنچه لایق بود از دلیلهای قطعی تقدیر کرده آمد و قدر این کتاب آنکس داند که کتابها که پیش از اسلام و بعد از اسلام درین علم ساخته شده است مطالعه کرده باشد تا تفاوت میان ارباب انظار و اصحاب افکار بداند از خدای جل جلاله بفضل عمیم و احسان قدیم خود قلم این ضعیف را از خطا و خلل و خاطر را از زیغ و زلل مصون دارد و برکات این مطالب شریفه بروزگار سلطان اسلام در رساناد بمنه و کرمه و نام این کتاب البراهین البهائیه نهادم تا به برکات توحید پاک آفریدگار آیات سلطنت و رایات مملکت این سلطان باقی ماند بر دوام و اعصار بعون الله التوفیق **المسئلة الاولی فی حدوث العالم** پیش از آنکه در مقصود شروع کنیم ما را بشرح مقدمها حاجتست

**مقدمه نخستین** در شرح حقیقت عالم موجود بر دو قسم است یا آنکه پذیرنده عدم نبود و آنرا واجب الوجود لذاته گویند و این ذات و صفات حق است سبحانه و تعالی دوم آنچه پذیرنده نیستی بود و آنرا ممکن الوجود گویند و هرچه ممکن الوجود بود یا متحیز بود یا صفت متحیز یا نه متحیز بود و نه صفت متحیز اما آنچه صفت متحیز بود قسمت پذیر بود و آنرا جسم گویند یا قسمت نپذیر بود و آنرا جوهر فرد گویند و اما ممکن الوجودی که نه متحیز است و نه صفت متحیز خلافست میان عقلا که این چنین مهیتی خود موجود است یا نه بیشتری از حکما و جماعتی از اهل اصول اثبات این قسم کرده اند و غالب متکلمان آنرا نفی کرده اند **دلیل** ایشان بر نفی این قسم آنست که اگر همچنین موجودی حاصل باشد که این موجود مساوی ذات باری بود در آنچه متحیز بود و نه عرض پس باید که مثل ذات باری تعالی باشد و این محال است پس باید که این قسم خود موجود نبود و بدانکه این دلیل ضعیف است زیرا که مساوات در سلب جسمیت و عرضیت مساوات بود در صفتی سلبی و مساوات در صفات سلبی موجب مساوات در تمام ماهیت نبود لان حقیقتین مختلفین فلا بد ان یشترکا فی سلب ما عداهما عنهما و چون حدوث اجسام و جمله اعراض بدلیل درست گردید از آن قدر حدوث ما سوی الله درست شده باشد و جمله متکلمان اسلام را علی اختلاف فرقهم و ادیانهم قرار بحث و نظر پیش تا اینجا بوده است **مقدمه دوم** در بیان ماهیت حدوث بدانکه محدث را دو تفسیر کرده اند

یکی



یکی آنکه محدث هر آن چیزی بود که مسبوق باشد بعدم دوم آنست که محدث هر آن چیزی باشد که مسبوق باشد بغیر او و فلاسفه را بدین سخن اشکالی است مشهور و آن چنانست که میگویند تقدم چیزی بر چیزی دیگر بر پنج گونه باشد **قسم اول** تقدم علت بر معلول چنانکه تقدم آفتاب بر روشنایی و این تقدم بزمان نبود زیرا که آفتاب از نور خالی نباشد پس اینجا تقدم زمانی نیست اما آنکه عقل میداند که نور از آفتابست آفتاب از نور نیست و همچنین جنبیدن انگشت موجب جنبیدن انگشتری بود و نبود که جنبیدن انگشت متقدم بود در زمان بر جنبیدن انگشتری و الا تداخل اجسام لازم آید پس جنبیدن انگشت و جنبیدن انگشتری هر دو در زمان متقارن اند و با این همه عقل میداند که جنبیدن انگشتری از جنبیدن انگشتست و جنبیدن انگشت از جنبیدن انگشتری نیست پس این تقدم را تقدم بعلیت نام کرده اند ٥

**قسم دوم** تقدم بذات نام نهاده اند و آن چنانست که دو چیز یکی معلول نبود و یکی از دو معلول بود پس یکی را تقدمی باشد بر دوم و فرق میان این قسم و قسم پیشین آنست که در قسم پیشین متقدم علت متاخر بود و درین قسم علت نبود **قسم سوم** آنست که تقدم بشرف و فضیلت بود چنانکه گویند عالم متقدم بود بر جاهل **قسم چهارم** تقدم بمکان چون تقدم امام بر ماموم **قسم پنجم** تقدم بزمان چون تقدم پدر بر پسر و معنی این تقدم آن بود که زمانی بود که پدر در وی موجود بود و پسر نبود پس این زمان بگذشت و زمانی دیگر آمد که پسر در وی موجود شد پس حقیقت این تقدم جز بسبب وجود زمان معقول نشود چون این مقدمه معلوم شد فلاسفه میگویند تقدم عدم عالم بر وجود عالم اگر مراد از وی تقدم بعلیت بود این محال است زیرا که عدم علت وجود نبود و **ایضا** علت مقارن معلول باشد و عدم مقارن وجود نباشد و اگر مراد از وی تقدم بذات بود این مسلم است زیرا که بنزدیک ما عالم ممکن الوجود است و هرچه ممکن الوجود بود وجود او از غیر او بود و بی استحقاق او مر وجود را از ذات او بود و هرچه لذاته ثابت بود متقدم باشد بذات بر آنچه لغیره ثابت بود پس درین تقدم هیچ خلافی نیست

واگر مراد ازوی تقدم بشرف یا بمکانست معلوم است که این سخن باطل است و اگر مراد ازوی تقدم بشرف یا بمکان است
معلوم است که این سخن باطل است و اگر مراد ازوی تقدم بزمان است ما درست کردیم که تقدم بزمان بوجوب
وجود زمان باشد پس تقدم عدم عالم بر وجود عالم چون ازلی است لازم آید که زمان قدیم باشد و زمان بعد از
حرکت بود و حرکت صفت جسم بود لازم آید که زمان و حرکت و جسم هم قدیم باشند پس از حدوث عالم قدم عالم لازم آید
و هرچه ثبوت او بود نفی او باشد یعنی او آن سخن محال باشد واما حد دوم وآن تفسیر حدوث است بآنکه بغیری
مسبوق باشد هم مشکل است زیرا که اگر مراد از آن سبق تقدم بعلیت یا بذات یا بشرف است دران هیچ خلافی نیست
واما تقدم مکانی باتفاق باطل است واما تقدم زمانی موجب آنست که زمان زمانی بود و ازوی تسلسل لازم آید و موجب
آنست که ذات باری تعالی زمانی بود و این هم محال است و با این هر دو محال چون تقدم باری تعالی بر خلق بزمان باشد
وآن تقدم را اولی نیست لازم آید که زمان را اول نبود پس زمان قدیم بود و چون زمان قدیم بود لازم آید که حرکت
و جسم قدیم بود اینست تقدیر سؤال فلاسفه جواب آنست که به بدیهه عقل تقدم دی بر امروز میدانیم و این تقدم بعلت
و ذات و شرف و مکان نیست و این ظاهر است و بزمان هم نیست والا زمان را زمانی دیگر باید و این بودی تا
بازمنه نامتناهی چنانکه همه دفعة واحدة موجود باشد و این محال است پس معلوم شد که تقدم زمان گذشته بر
زمان حاضر قسمی ششم است مغایر آن اقسام خمسه و چون این معلوم شد گوییم مراد ما از تقدم عدم عالم بر وجود او و از
تقدم باری تعالی بر وجود عالم همچنانست که تقدم زمان گذشته بر زمان آینده و چون این سخن ملخص شد آن اشکال
زایل شد مقدمه سوم در شرح مذهبها باید دانستن که مذهبها که درین مسئله بود ان گفتن چهار است قول اول
آنکه گوییم عالم محدث است هم بذات و هم بصفات و هرچه جز خدا است آنرا آغازی هست و این دورهای افلاک و
کواکب و ره برسند پیش ازوی هیچ جز دیگر نبوده باشد و جمله مسلمانان برین اتفاق است و یهود و نصاری و مجوس را
بدین اتفاق است قول دوم که عالم قدیم است هم بذات و هم بصفات و ادوار و انجم را آغازی نیست و این مذهب
ارسطاطالیس است و جمله اتباع او چون ثاوفرسطس و ثامسطیوس و از فلاسفه اسلام چون ابونصر فارابی و ابو علی سینا



و مذهب ایشان آنست که همچنانکه بعقل میدانیم که نور از آفتابست و آفتاب از نور نیست بازانکه هرگز نه آفتاب از
نور جدا بود و نه نور از آفتاب جدا بود همچنین هست بودن جمله ممکنات از نور هستی واجب الوجود است
پس همچنانکه هستی آفتاب از نور خالی نیست هستی واجب الوجود هرگز از وجود عالم خالی نبود قول سیوم قول آنهاست
که میگویند ذات قدیم است و صفات محدث و این مذهب جمله فلاسفه است که پیش از ارسطاطالیس بوده اند
چون فیثاغورس و سقراط و افلاطون و ایشان گویند عالم مرکب از هیولی و صورت هیولا قدیم و صورت محدث
پس این طایفه دو گروه شدند قومی گفتند هیولی این عالم اجسامست و قومی دیگر گفتند هیولی عالم جسم نیست
اما آن قوم که گفتند هیولی عالم جسمست طوایف اند قومی گفتند اصل این عالم همه خاکست چون اندکی لطیفتر شود
آب شود و چون لطافت زیاده گردد هوا شود و چون لطافت بکمال رسد آتش شود قومی دیگر گفتند اصل همه
آتش است چون اندکی کثیف شود هوا شود و چون کثافت بیشتر شود آب شود و چون کثافت بکمال رسد زمین
شود قومی دیگر گفته اند که اصل همه بخار است اگر لطیف تر شود هوا شود و اگر بغایت لطافت رسد آتش شود زیرا که
بخار طبیعتی است میان این چهار طبع متوسط در لطافت و کثافت و هم در ثقل و خفت و هم در حرارت
و برودت و قومی دیگر گفته اند اصل همه عالم آبست چون بحرکت در آمد گرمی پدید آمد و از گرمی کفکی بر سر آمد
و دودی متصاعد شد از آن کفک زمین پدید آمد و از آن دود افلاک متولد شد اما آن قوم که گفته
هیولای عالم جسم نیست هیولی همچنان باشد که گل کوزه را و ریسمان مرجامه را و انگشتری را و معلوم است که هر کس که
خواهد که صورت در وجود آرد او را هیولا باید تا آن فاعل در هیولی آن صورت را در وجود آرد پس در ازل هیولا باید
که ازوی جسم در وجود آید پس هیولا قدیم است و اما صورت جسمیت و تحیز محدث است اینست تفصیل قول
آن کسانی که گویند ذات عالم قدیم است و صفات او محدث است اما قول چهارم آنست که توقف کنند
هم در قدم و هم در حدوث عالم و گویند دانستن این مسائل در طاقت عقل بشر نیست و جالینوس طبیب این قول
اختیار کرده است تفصیل مذهبها درین مسئله و ما بعد ازین بتوفیق الله تعالی برهانهای قطعی بیاریم بر حدوث اجسام

**البرهان الاول فی اثبات حدوث الاجسام** گوییم جسم در ازل اگر موجود باشد یا متحرک باشد یا ساکن
واین هر دو قسم باطل است پس ازلی بودن جسم باطل باشد و ما را در تقریر این برهان بیان سه مقدمه حاجت
می افتد **مقدمه نخستین** در بیان آنکه هر جسم بود یا متحرک بود یا ساکن و برهان این آنست که هر جسم که بود
یا در جایگاه خود قرارگیرنده بود یا قرارگیرنده نبود اگر قرارگیرنده بود او ساکن است و اگر قرارگرفته نبود
او متحرکست پس معلوم شد که هر جسم بود یا متحرک بود یا ساکن **مقدمه دوم** در بیان آنکه جسم در ازل
روا نبود که متحرک باشد و ما را بدین پنج برهان قاطع است **برهان اول** آنست که حرکت عبارت بود از
متغیر شدن از حالی بحالی و هرچه چنین باشد او مسبوق باشد بدان حالت که از وی متغیر شده است
پس حقیقت حرکت تقاضای آن کند که او مسبوق باشد بغیر خود و حقیقت ازل تقاضای آن
کند که او مسبوق نباشد بغیر خود پس باید که جمع شدن میان حرکت و ازل محال بود و الا لازم آید
که یک چیز هم بغیر مسبوق بود و هم بغیری مسبوق نبود و این بدیهی البطلان است **برهان دوم** آنکه چون هر یک
از مجموع دورهای گذشته محدث باشد هر یک از این دورها مسبوق باشد بعدم لا اول له و آن جمله
عدمات مجتمع باشد پس مجموع عدماتی که سابق است بر هر یک از این حوادث در ازل حاصل باشد و چون
چنین باشد باید که در ازل هیچ چیز از حوادث موجود نبود پس مجموع حوادث را اولی باشد پس حرکت
ازلی محال بود **برهان سوم** آنست که گوییم یا در ازل از این حرکات و حوادث هیچ موجود نبود پس جمله حوادث را
اولی بود پس حرکات ازلی نبود و از این حرکات چیزی موجود بود آنچه در ازل موجود بود یا مسبوق بود
بچیزی دیگر یا مسبوق نبود بچیزی دیگر اگر مسبوق بچیزی دیگر بود و این محال است زیرا که ازل
عبارتست از نامسبوقی است پس با حصول نامسبوقی حصول مسبوقی چگونه معقول بود و اگر پیش از وی
چیزی دیگر نبوده است پس او آغاز حوادث است پس حوادث و حرکات را اولی بود آید پس حرکات
ازلی نبود **برهان چهارم** آنست که هر یک بار که آفتاب یکدوره تمام کند ماه دوازده دوره بکند پس باید

که عدد دورهای زحل از عدد دورهای آفتاب کمتر بود و عدد ادوار آفتاب از عدد ادوار ماه کمتر بود
و هرچه از چیز دیگر کمتر بود ناقص بود و هرچه ناقص بود متناهی بود پس ادوار افلاک را آغازی بود
پس حرکت ازلی محال بود **برهان پنجم** آنست که اگر ادوار گذشته نامتناهی بودی حصول امروز
موقوف بودی بر گذشتن دورهای بی نهایت لکن گذشتن نامتناهی محال است و هرچه موقوف بود
بر محال هم محال بود پس بایستی که حاصل شدن امروز محال بودی و چون امروز حاصل شد معلوم شد
که ادوار گذشته متناهی است و آنرا اولی بوده است این است جمله برهانهای یقینی در بیان آنکه
محال باشد که جسم در ازل متحرک باشد و چون این درست شد مذهب ارسطاطالیس و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا
باطل شد **مقدمه سوم** در بیان آنکه جسم در ازل روا نبود که ساکن بود و در بیان صحت این مقدمه بنا ثابت
بر اثبات مقدمه دیگر و آن آنست که ما درست کنیم که سکون صفتی ثبوتی است و فلاسفه میگویند او
صفتی عدمی است زیرا که حقیقت سکون عدم حرکت و بس و بدانکه ما را بدان سبب حاجت ببیان
آنکه سکون صفتی ثبوتی است زیرا که ما خواهیم گفتن که اگر سکون ازلی بودی زایل نشدی لیکن زایل
میشود پس باید که ازلی نبود و اگر سکون عدم بود این سخن درست نیاید زیرا که اگر زوال عدم
ازلی روا نبود پس لازم آید که عالم قدیم باشد و این ضد مطلوبست پس هر آینه ما را درست باید
کردن که سکون امری وجودیست تا گوییم که اگر سکون ازلی بودی زوال او محال بودی زیرا که زوال
موجود ازلی محال بود و چون سخن برین وجه تقریر کنیم زوال عدم ازلی بر ما روا نبود و چون این معلوم شد
**دلیل** بر آنکه سکون امری وجودیست آنست که ما مشاهده میکنیم که یک جسم گاه ساکن بود پس متحرک
شود و گاه متحرک بود پس ساکن شود و چون ذات باقی است در هر دو حالت حرکت و سکون باید که
یکی ازین دو صفت وجودی بود و چون این ثابت شد باید که هر دو وجودی بود زیرا که حرکت عبارتست
از حاصل شدن ذات در مکانی بعد از آنکه در آن مکان نبوده باشد و سکون عبارتست از حاصل شدن

متناهی باشد و دا زاید است بر اح بمقدار حد و آن متناهی است و متناهی چون با نامتناهی پیوسته شود مجموع هم
متناهی باشد پس جمله خط در جانب ا متناهی باشد پس ما را ازین دو برهان یقینی معلوم شد که هرچه جسم است لابد
او را بعدی و امتدادی بود و او متناهی بود پس قومی از قدماء فلاسفه گفتند که جسم عالم نامتناهی است
باطل شد و آنچه قومی از کرامیان گفتند که باری تعالی از عالم دور است به بعد نامتناهی هم باطل شد و آنچه
قومی دیگر از کرامیان گفتند که ذات باری تعالی از جانب تحت مماس عرش است یا موازی و از جانب
فوق نامتناهی است هم باطل شد و بالله التوفیق مقدمهٔ دویم در بیان آنکه ... متناهی بود باید که محدث
بود برهان این آنست که هرچه متناهی بود در عقل روا بود که بیش از آن بودی بمقدار یکذره یا کمتر از آن
بودی بمقدار یک ذره و چون این مقدار رواست و زیادت بر آن مقدار هم رواست و کمتر از آن
مقدار هم رواست رجحان این مقدار علی التعیین بر آنچه زیادت از وی باشد لابد بتخصیص مخصصی و ایجاد قادری
باشد و الا فقد وقع الممکن لا عن المرجح وهو محال پس معلوم شد که هرچه متناهی باشد فعل فاعل مختار بود و ما
در برهان پیشین درست کرده ایم که هرچه فعل فاعل مختار بود محدث بود پس لازم آید که هرچه متناهی باشد
محدث بود و چون این درست شد برهان باز گردیم و گوییم درست شد که هرچه جسم بود
متناهی بود محدث بود پس هرچه جسم بود محدث بود و مطلوب ما جز این نبود و بالله التوفیق ٥
البرهان الثالث في حدوث الاجسام اگر جسم در ازل موجود بودی هر آینه در حیزی و مکانی بودی
و اگر چنین بودی بودن او در آن حیز ازلی بودی و اگر چنان بودی بیرون آمدن او از آن حیز محال بودی
زیرا که ما درست کردیم که ازلی زایل نشود و اگر بیرون آمدن او از آن حیز محال بودی بایستی که هیچ جسم
حرکت نکردی لکن چون بمشاهده می بینیم که اجسام حرکت میکنند معلوم شد که حصول جسم در هیچ حیز ازلی نبود و چون حصول او
در هیچ حیز ازلی نبود باید که وجود جسم ازلی نبود زیرا که ببدیههٔ عقل میدانیم که وجود جسم بی آنکه حاصل باشد در هیچ حیز محال است
البرهان الرابع في حدوث ما سوی الله تعالی هرچه جز کی است ممکن لذاته بود و هرچه ممکن لذاته بود محدث باشد پس باید

که هرچه جز کی است همه محدث باشند اما برهان آنکه هرچه جز کی است ممکن لذاته باشد آنست که اگر دو چیز فرض
کرده شد چنانکه هر دو واجب الوجود لذاته باشند لا محاله باشد که هر دو در واجب الوجودی برابر باشند
که هر یک را تعینی مخالف آن دیگر باشد و لا محاله باشد که ما به المساواة غیر ما به المخالفة پس لازم آید از این
مقدمهٔ یقینی که هر یک مرکب باشند از دو جزو و لکن این محال است از دو وجه اول آنکه هرچه مرکب باشد
مفتقر باشد بهر یک اجزاء خود و هر یک از اجزاء مرکب غیر مرکب بود پس هرچه مرکب باشد مفتقر بغیر خود و هرچه
مفتقر باشد بغیر خود ممکن الوجود لذاته بود پس لازم آید که واجب الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته باشد
و این محال است وجه دوم آنست که چون هر یک از آن دو واجب الوجود مرکب باشند از دو جزو گوییم
یا آن هر دو جزو واجب لذاته باشند یا یکی واجب باشد و دوم واجب نباشد یا هیچ دو واجب نبود اگر هر دو
جزو واجب باشد پس بار دیگر هر دو جزو در وجوب وجود برابر باشند و در خصوصیت خود مختلف باشند
و ما به المشارکة غیر ما به الممایزة پس هر یک از آن دو جزو مرکب باشد از دو جزو دیگر و سخن در آن جزوها همچون
سخن در اجزاء مقدم باشد و این مودی باشد بتسلسل و این محال است و اگر هیچ دو جزو واجب نباشد
و آن مرکب مفتقر باشد بدان دو جزو و هرچه ممکن الوجود مفتقر باشد آن چیز بامکان و افتقار اولیتر بود
پس واجب الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته بود و این محال است و اگر یک جزو واجب الوجود لذاته بود و جزو
دیگر واجب الوجود لذاته نبود مرکب مفتقر باشد بهمه اجزاء خود پس آن مرکب مفتقر باشد بدان جزو که
واجب الوجود نبود پس آن سخن گفتیم که هرچه مفتقر باشد بممکن الوجود اولیتر باشد بامکان وجود باز آید
پس پیدا شد که فرض دو واجب الوجود کردن مودی است بدین محال پس باید که دو واجب الوجود محال بود
اگر کسی گوید چرا روا نبود که وجوب صفتی سلبی بود و چون دو واجب الوجود فرض کرده شود اشتراک ایشان
در صفتی سلبی بود و امتیاز بتمام ماهیة و برین تقدیر ترکیب لازم نیاید سؤال دوم آنست که اگر وجوب صفتی ثبوتی
باشد آن صفت را تعینی دیگر باید و این مودی باشد بتسلسل و این محال است و چون تعین امری عدمی بود آن

در تمام ماهیت بود و امتیاز با امری عدمی بود و برین تقدیر ترکیب لازم نیاید جواب برهان آنکه وجوب صفتی ثبوتی
دو ذات برهان اول آنست که وجوب تأکد وجود بود پس اگر وجوب امری عدمی بود و عدم نقیض وجود است لازم آید
که نقیض چیزی که رافع و دافع او بود موکد و مقرر او باشد و این محال است برهان دوم آنست که وجوب نقیض لا وجوب
باشد و لا وجوب یا صفتی ممتنع بود یا صفتی جایز الوجود و ممتنع معدوم بود و جایز الوجود روا بود که معدوم بود
و هرچه صفت معدوم بود هم معدوم بود پس لا وجوب عدمی بود پس باید که وجوب ثبوتی بود اما برهان برانچه
گفتیم که تعین امر ثبوتی بود آنست که چون دو واجب الوجود از راه وجوب متساوی اند باید که تعین مغایر وجوب
باشد و آن مغایر یا ثبوتی بود یا عدمی روا نبود که عدمی بود زیرا که تعین آن ذات عبارت نیست از نفی عدمات
بلکه عبارت بود از عدم تعین آن دوم پس تعین آن دوم اگر عدمی باشد تعین اول عدم عدم بود پس ثبوتی
بود و تعین آن دوم هم ثبوتی بود زیرا که تعین را یک حقیقت و ماهیت است و اگر تعین آن دوم ثبوتی بود
باید که تعین اول هم ثبوتی بود پس پیدا شتند که تعین امری ثبوتی است و اما انچه سایل گفت که اگر تعین
ثبوتی بود تسلسل لازم آید جواب آنست که چون تعین به ماهیت پیوسته شود ماهیت سبب تشخص تعین گردد
و تعین سبب تشخص ماهیت و برین تقدیر نه دور لازم آید و نه تسلسل پس درست کردیم که هرچه جزئی بود ممکن
الوجود بود و اما بیان انچه هرچه ممکن الوجود بود باید که محدث باشد آنست که هرچه ممکن الوجود باشد او محتاج باشد
بموثری زیرا که ممکن آن باشد که وجود و عدم او هر دو بنسبت با او یکسان باشند و هرچه چنین باشد رجحان
وجود او بر عدم او از برای مرجحی باشد پس درست شد که هرچه ممکن باشد او را مرجحی باید پس گوییم افتقار ممکن بمرجح یا
در حال وجود باشد یا در حال عدم و اگر در حال وجود باشد یا در حال بقا بود یا در حال حدوث روا نبود که افتقار
ممکن بموثر در حال بقا بود و الا لازم آید که آن موثر ایجاد موجود و تحصیل حاصل کرده باشد و این محال است پس
نماند الا انکه افتقار او بموثر یا در حال عدم بود یا در حال حدوث و بر هر دو تقدیر باید که هرچه مفتقر باشد
بموثر محدث بود و چون این مقدمها روشن شد برهان باز شویم و گوییم که هرچه جزئی بود ممکن الوجود بود و هرچه ممکن الوجود

و از راه تعین میان ایشان

باشد

باشد مفتقر بود بموثر و هرچه مفتقر بود بموثر محدث بود پس لازم آید که هرچه جزئی بود هم محدث باشد و
این برهان سخت شریف و عالی است و در فواید بسیار یکی آنست که این برهانهای گذشته جز این
فایده ندهد که جسم و عرض هم محدث است اما البته ازوی حاصل نشود که ما سوی الله محدث است لاجرم
فلسفی گوید جایز و روا بود که عقل قدیم بود یا نفس قدیم بود یا روح یا هیولی قدیم بود اما ازین برهان حدوث ما سوی الله
علی الاطلاق ظاهر گردد دوم آنست که ازین برهان بیرون آید که واجب الوجود یکی است هم بدان معنی که او را
مثل و ضد نیست و چون درست شد که در ذات او هیچ ترکیب نیست لازم آید که جسم نبود و چون درست شد که او را
ضد و ند نیست بیرون آمد که جوهر نبود و چون نه جسم بود و نه جوهر لازم آید که در مکان و حیز نبود لکن درو
بحثی است و آن آنست که در مسئله عالم بالعلم قادر بالقدرة اشکالی بسبب این برهان بدید آید و ما را
دران اندیشه ایست و از آفریدگار جل جلاله درخواهیم تا انچه حقیقت حق است لایح و واضح گرداند البرهان الخامس فی
حدوث الاجسام اگر جسم قدیم باشد قدم او یا نفس جسمیت او بود یا زاید بر جسمیت او بود و این هر دو محال است پس
قدم اجسام محال باشد بیان انچه گفتیم روا نبود که قدم جسم عین جسمیت جسم بود آنست که اگر قدم جسم عین
جسمیت جسم بود هر کس که عالم بود بجسمیت جسم باید که عالم بود بقدم جسم لکن علم بجسمیت اجسام ضروری است
پس لازم آید که علم بقدم اجسام ضروری بود و معلوم است که این باطل است بیان انچه گفتیم روا نبود که قدم
اجسام زاید بود بر جسمیت اجسام آنست که اگر زاید باشد آن زاید یا قدیم باشد یا حادث اگر قدیم بود باید که
قدم او زاید بود بر وی پس قدم را قدمی دیگر باید و این بتسلسل انجامد و اگر حادث بود پس لازم آید قدم حادث
بود و چون چنین باشد قدم در ازل موجود نباشد و چون چنین باشد جسم قدیم نبود پس معلوم شد که قدم
جسم عین جسم نبود و زاید بر جسم نبود پس باید که جسم خود قدیم نبود اگر سایلی گوید این سخن در حدوث نیز
لازم است جواب گوییم حدوث عبارت است از وجود حاصل فی الحال و از عدم سابق و روا بود که این وجود
معلوم باشد و این عدم معلوم نباشد لاجرم حدوث معلوم نبود اما قدم عبارت است از نفی وجود او پس روا نبود

لابدّ منه واما الجواب الرابع وهو ان العالم انما لم یحدث فی الازل لانه حدوثه متوقف علی حضور ذلک الوقت
المشتمل علی المصلحة فلما لم یکن ذلک الوقت حاضرا فی الازل لا جرم لم یحدث واما الجواب الخامس وهو ان تاثیر
الباری فی وجود العالم موقوف علی کون العالم فی نفسه جایز الوجود لکن الجواز ما کان حاصلا فی الازل فلا جرم
لم یوجد العالم لفقدان ما لابد منه پس بدانستند که حقیقت این هر پنج جواب آنست که کل ما لابد منه فی
المؤثریة حاصل نبود لکن خصم از نخست ابطال این مقدمه کرده است زیرا که چون کل آن قید نبود اگر آن
نبود باقی ماند همیشه بایستی که فعل در وجود نیامدی و اگر نابود زایل شد آن زوال اگر بی مؤثر بود پس حادث
لا عن مؤثر باشد و این نفی صانع باشد و اگر مؤثر بود سخن در کیفیت تاثیر آن مؤثر در حدوث آن قید
چون سخن متقدم باشد و این تسلسل انجامد پس معلوم شد که ازین جوابها هیچ شی فی نیست و بدانکه
اعتماد ما در جواب این سخن بر یک حرف و آن آنست که گوییم اگر این حجت که شما تقریر میکنید حق است
لازم آید که در عالم هیچ تغیر نباشد زیرا که چون از دوام مؤثر دوام اثر لازم آید از دوام اثر اول
دوام اثر دوم هم لازم آید و همچنین الی آخر المراتب پس لازم آید که در عالم هیچ تغیر حاصل نبود و چون
تغیرات مشاهده می بینیم دانستیم که سخن شما شبهه است حجت نیست اگر سائلی گوید چرا روا نبود
که واجب الوجود دائم الفیض بود لکن حدوث آن فیض موقوف باشد بر اتصالات فلکی و تشکلات
علوی و آن اتصالات هر یکی مسبوق شد به دیگری لا الی اول جواب گوییم ما این سخن را از عهده
عبادات و طاعات بیرون خواهیم آورد و طریق آنست که گوییم این عرض یا صورت که این ساعت حاصل شد
یا او را مؤثری باید یا می باید اگر نمی باید پس حدوث شی بی مؤثر روا داشتی و آن نفی صانع باشد
و اگر مؤثری باید آن مؤثر مع کل ما لابد منه یا پیش ازین ساعت موجود بود یا نبود و اگر موجود بود
و این حادث نبود پس روا داشتی که از مؤثر تام اثر مختلف باشد پس سخن تو باطل شد و اگر آن مؤثر
مع کل ما لابد منه فی المؤثریة موجود نبود پس حدوث او را مؤثری دیگر باید و این تسلسل انجامد و هو ان جواب

که فلسفی در حدوث این حادث جزوی از مؤثر خود بگوید ما هم عین آن جواب در حدوث کل ممکنات
از باری تعالی بگوییم و چون این معارضه متوجه شد گوییم این سخن که شما تقریر میکنید که چون مؤثر
تام حاصل باشد اثر با او باید لازم نیاید نه بینی که در حق یکی از ما چون دو قدح آب متساوی در همه
صفات پیش او نهند یکی را ترجیح کند بی آنکه آن یک را بر دوم هیچ مرجحی باشد و اگر دو گرده نان
متساوی در همه صفات پیش او نهند یکی را ترجیح کند بی آنکه هیچ مرجح و مخصص بود پس معلوم شد
که این سخن که فلاسفه تقریر کرده بودند در موجب بالذات درست است اما در فاعل باختیار
باطل است شبهه دوم که عالم اگر محدث بودی پیش از حدوث ممکن الوجود لذاته بودی که اگر
ممکن الوجود نبودی و ظاهر است که واجب الوجود نبود پس ممتنع الوجود لذاته بودی و اگر چنین
بودی لازم آمدی که الممتنع لذاته انقلب ممکنا لذاته و هو محال و چون قبل از حدوث ممکن الوجود
بوده است آن امکان یا وصفی موجود بوده است یا معدوم روا نبود که معدوم بود زیرا
که امکان رافع و منافی امتناع است و امتناع عدم است زیرا که او وصف ممتنع است و ممتنع
معدوم است و صفت معدوم هم معدوم بود و چون امکان منافی امتناع بود و امتناع عدم است و منافی
عدم وجود بود باید که امکان صفتی موجود بود پس گوییم آن امکان یا عاید بود یا بمعدوم و قسم اول
باطل است زیرا که قادر را ممکن است ایجاد ممکنات کردن و ممکن نیست ایجاد ممتنعات کردن پس اگر نه آنست
که ممکن فی نفسه متمیز است از ممتنع این تفاوت محال بودی پس معلوم شد که امکان صفتی ثبوتی است
و او حاصل است قبل حدوث الشی و او عاید است با ذات ممکن و هر چه صفت موجودی بود قائم
بود او هم موجود بود پس لابد است که قبل حدوث کل ممکن موجودی باشد که محل امکان آن محدث
بود و هر چه چنین باشد آنچه هیولی آن محدث باشد پس درست شد که هر چه محدث باشد مسبوق
باشد بهیولی پس اگر آن هیولی هم محدث بود او را هیولی دیگر حاجت آید و این تسلسل انجامد

واین محال است پس معلوم شد که هیولی قدیم باشد و هیولی بی صورت نبود پس باید که جسم قدیم باشد جواب
روا نبود که امکان صفتی موجود باشد و ما را برین دعوی براهین بسیار هست برهان اول آنست که
اگر امکان موجود باشد یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته روا نبود که واجب لذاته بود زیرا که امکان
صفت ممکن است و صفت مفتقر باشد بموصوف و المفتقر الی الممکن اولی بالامکان وایضاً
اگر امکان واجب الوجود لذاته باشد پس واجب الوجود لذاته بیش از یکی بود و این محالست
پس معلوم شد که اگر امکان موجود بود باید که ممکن الوجود لذاته بود و اگر چنین باشد وجود او
مغایر ماهیة او بود زیرا که هرچه را وجود نفس ماهیة بود ممکن لذاته نبود و چون وجود او غیر ماهیة
بود امکان کیفیت انتساب وجود او با ماهیة او بود پس لازم آید که امکان او زاید بود بر ذات او
و سخن در امکان دوم چون اول باشد پس باید که هر امکانی را امکانی دیگر باشد لا الی نهایه
و این محالست پس معلوم شد که امکان صفتی موجود نبود برهان دوم امکان هر چیزی متقدم بود
بر وجود او زیرا که امکان له من ذاته و وجوده من غیره و ما بالذات اقدم مما بالغیر اگر امکان او
صفتی موجود بود لازم آید که موصوف شدن چیزی بوجود چیزی دیگر متقدم باشد بر موصوف
شدن آن چیز بوجود خود و این محالست برهان سوم آنست که این چیز که این ساعت محدث است چون
ممکن بوده باشد قبل وجود اگر آن امکان صفت موجودی بود یا بوی قایم باشد یا بغیر او
اگر بوی قایم باشد و او معدوم است پس لازم آید که موجود بمعدوم قایم بود و اگر این روا نبود
اصل این شبهه باطل شد و اگر بغیر او قایم بود و این معقول نیست و اگر روا بود پس روا باید داشتن
که جسم متحرک شود بعین آن حرکت که بجسمی دیگر قایم شود و این سخن هیچ عاقل نگوید برهان چهارم
عقول فعاله و هیولی همه از ممکنات اند پس باید که امکانات ایشان بچیزی دیگر قایم بود پس باید که هیولی
هیولی دیگر بود و این به تسلسل انجامد و عقول فعاله هیولانی باشند و این همه باتفاق محالست

اگر سائل گوید که عقول و هیولی قدیم است پس امکانات ایشان بدیشان قایم بود و اما محدثات پیش از
حدوث موجود نیست پس موجودی دیگر باید تا محل امکانات ایشان باشد جواب ثبوت الامکان
لماهیة الهیولی واجب لذاته فلو کان ذلک مشروطا للوجوب بذاته کان اولی بان یکون واجبا لذاته
فیلزم ان یکون الهیولی واجبة لذاتها هف شبهه سوم آنست که هرچه محدث بود عدم او
متقدم بود بر وجود او و المفهوم من ذلک التقدم لیس نفس الماهیة من ذلک الوجود فقط ولا من ذلک العدم
فقط ولا منهما کیف کان لان کل ذلک حاصل فیما اذا تاخر العدم عن الوجود مع ان تقدم العدم علی
الوجود غیر حاصل فیما اذا تاخر العدم عن الوجود فعلمنا ان المفهوم من هذا التقدم کیفیة ثبوتیة زایدة
پس آن کیفیت ثبوتی را محل ثابت باید زیرا که صفت موجود بذات معدوم قایم نشود پس پیش از ان
حادث که او را اول الحوادث فرض کرده بودیم حادثی دیگر بوده است فقل کل حادث حادث لا الی
اول جواب تقدم چیزی بر چیزی صفتی ثبوتی نبود و برین برهان بسیارست برهان اول آنست که گوینده
این شبهه در آغاز سخن گفت که هرچه محدث بود معدوم او متقدم بود بر وجود پس عدم را وصف کرده است
بتقدم و اگر تقدم صفت ثابت بود این سخن محال بود برهان دوم صفة تقدم و صفة تاخر دو اضافتند
که هر یک معقول نباشد مگر با دوم پس اگر تقدم و تاخر دو صفت موجودی باشند باید که محل هر دو با یکدیگر
موجود باشند پس باید که متاخر و متقدم با یکدیگر موجود باشند و این منافی تقدم بود پس اگر تقدم صفتی
موجود بود باید که موجود نباشد و هرچه ثبوت او موجودی باشد بعدم او باید که موجود نبود
برهان سوم اگر تقدم صفتی وجودی باشد او نیز مسبوق باشد بعدم پس او را تقدمی دیگر باشد و این
موجودی باشد به تسلسل و این محالست پس چون بدین سه برهان درست شد که تقدم صفت موجود نیست
اصل این شبهه باطل باشد جواب سوم آنست که ما بیان کردیم در مقدمه دوم در ابتدای این رساله که تقدم
بعضی اجزاء زمان بر بعضی دیگر نه بزمانست همچنین تقدم عدم عالم بر وجود او نه بزمان باشد و بالله التوفیق

ومهیات مشترک فیه نیست پس لازم که وجود غیر مهیه بود اما برهان آنکه گفتیم وجود صفتی مشترک فیه است از وجوه است وجه اول
آنست که صریح عقل حکم میکند که نقیضان دو اند نفی و اثبات و میان ایشان هیچ واسطه نیست و اگر
حقیقت ثبوت یکی نبودی این سخن درست نبودی وجه دوم آنست که ما وجود را تقسیم توان کردن بواجب و
ممکن و مورد تقسیم باید که مشترک فیه باشد بین القسمین پس باید که مسمی وجود یکی باشد وجه سوم آنست
که اگر ما اعتقاد وجود چیزی کنیم پس اعتقاد کنیم که آن جوهر است یا عرض و یا محدث و یا قدیم اعتقاد کردن
وجود البته متغیر نشود و اگر نه آنستی که مفهوم از یک وجود یک حقیقت است و الا این معنی ممکن نبودی
اما بیان آنچه گفتیم که خصوصیات مهیات مشترک فیه نیست ظاهر است زیرا که همه عاقلان دانند
که جوهر از آن روی که جوهر است بخلاف عرض است از آن روی که عرض است و چون درست شد
که وجود مفهومی مشترک فیه است بین الموجودات و خصوصیات مهیات مشترک فیه نیست همانا
لازم آید که وجود غیر مهیه بود برهان دوم آنست که هیچ شک نیست در آنکه بعضی موجودات ممکن الوجودند
پس گوییم آنچیز که او ممکن الوجود فرض کرده ایم اگر او را با صفت وجود اعتبار کنیم او با صفت موجودی
قابل عدم نبود پس ممکن الوجود و العدم نبود و با صفت عدم قابل وجود نبود پس ممکن العدم و الوجود نبود
پس معلوم شد که هرگاه که او را با صفت وجود گیریم یا با صفت عدم او ممکن الوجود نیست و درست شد
که او ممکن الوجود است پس لازم آید که او از آنجهت که اوست مغایر عدم و وجود بود و بدانکه این سخن را
بعبارتی دیگر تقریر توان کرد و آنچنانست که گوییم چون بر چیزی حکم کنیم که او جایز الوجود و العدم است معنی
این سخن آنست که حقیقت او چنانست که مقدر باشد با عدم و معلوم است که وجود و عدم با یکدیگر مجتمع نشوند
پس هر آن مهیت با هر دو جایز التقدیر است و با یکدیگر جایز التقدیر نیست معلوم شد که حقیقت و مهیت مغایر وجود
و عدم بود برهان سیوم آنست که ما می توانیم که ماهیتها را بدانیم در وقت آن که وجود آن مهیتها معلوم نبود
چنانکه ما بدانیم که دایره چه بود و در معرفت امکان وجود او برهانی منفصل محتاج باشیم چون مهیت معلوم است

در آنوقت که وجود معلوم نیست باید که مهیت غیر وجود بود اگر سائلی گوید تصور مهیت و وجود غیر تصدیق است
بحصول آن مهیت پس لازم آید که وجود را وجودی دیگر باشد و این محال است جواب تصدیق
بثبوت وجود عبارتست از موصوف شدن مهیت بوجود و این تقاضاء مغایرت کند میان مهیت و وجود
و عبارت نیست از موصوف شدن وجود بوجودی دیگر تا تسلسل لازم آید برهان چهارم ما ببدیهه عقل
فرق میدانیم میان تصور و میان تصدیق پس اگر مفهوم از سواد و از وجود یکی بودی چون گوییم السواد
موجود جز یک مهیت اعتبار نکرده باشیم و اعتبار یک مهیت تصدیق و خبر نباشد پس باید که آنچه
میگوییم السواد موجود نه تصدیق باشد و نه خبر و این محال است اگر سائلی گوید این تصدیق و اخبار
بحسب اللفظ است لا بحسب المعنی جواب گوییم این سخن باطل است زیرا که اینجا گوییم الدایره موجوده و المثلث
موجود مقصود مجرد لفظ نیست و الا بروی برهان عقلی گفتن متعذر بودی و اما جواب آن قوم که میگویند
که وجود نفس مهیت است آنست که اگر صفتی بودی زاید بر مهیت قیام آن بمهیت یا موقوف بودی بر وجودی
یا موقوف نبودی بر وجودی اگر موقوف باشد تسلسل لازم آید و اگر موقوف نباشد پس روا داشته
باشیم باسم قیام صفتی ثبوتی بچیزی نا ثابت و اگر این روا داریم لازم آید که شاک باشیم در وجود این
ذوات که صفات محسوسه بوی قایم باشد زیرا که ما از دیوار جز برودت و یبوست و ثقل و کثافت
نمیدانیم و نمی بینیم چون روا بود قیام موجود بغیر موجود روا باید داشتن که آنچه محل این صفات است
موجود نیست و معلوم است که این باطل است پس باید که وجود زاید نبود بر مهیت و چون از شرح این مسئله فارغ
شدیم گوییم اما آنکس که گوید وجود نفس مهیات است او را ممکن نبود که گوید معدوم شی است زیرا که چون وجود
عین مهیت بود هر وقت که وجود باطل شد مهیت هم باطل شد و اما آنکس که گوید وجود زاید است بر مهیت خلاف
که مهیت متقرر شود بی وجود ما آنکس که روا دارد گوید معدوم شی است و آنکس که روا ندارد گوید که معدوم
شی نیست و چون این تحقیق متصور شد بر مقصود باز رویم و گوییم بدانکه معدوم بر دو قسم است معدومی که

ممتنع الوجود و معدومی است جایز الوجود اما معدوم ممتنع الوجود باتفاق جمله عقلا نفی محض و عدم صرف
ونه ذات ونه شیء و معدومی که ممکن الوجود است مذهب ما آنست که هم نفی محض است و ابو الحسین بصری
از علمای معتزله این قول اختیار کرده و مذهب شیوخ معتزله آنست که این معدومات ذوات و حقایق و ماهیات اند
و بدانکه ما را بر بطلان قول معتزله براهین بسیار است برهان اول آنست که اگر ماهیات در خارج متحقق باشند حال
عزلها عن الوجود پس این ماهیات در تحقق خارجی متساوی باشند و در خصوصیات آن ماهیات برابر باشند و ما به المشارکة
غیر ما به الممایزة فیلزم ان یکون تحقق کل حقیقة زایدا علی خصوصیتها و لا معنی للوجود الا هذا التحقق
والتقرر فیلزم کونها موجودة حال کونها معدومة و ذلک محال برهان دوم آنست که ذوات معدومه بنزدیک
شما نامتناهی است و این باطل است زیرا که این ذوات که این ساعت در عدم باقی است کمتر از آنست که از وقت
که هنوز هیچ موجود نشده بود بمقدار عدد این ذوات که موجود شده است و هر عدد که از عدد دیگر کمتر باشد
متناهی باشد پس این ذوات که این ساعت در عدم باقی است متناهی باشد و این ذوات که در وجود آمده است متناهی
و مجموع دو متناهی هم متناهی باشد پس باید که جمله ذوات که در عدم بوده است هم متناهی بوده باشد نزدیک خصم آنست
که نامتناهی بوده اند پس مذهب اول باطل شد برهان سوم آنست که خدای تعالی میفرماید و الله علی کل شیء قدیر و لفظ شیء
متناول جمله ماهیات باشد پس باید که خدای تعالی قادر باشد بر تحقق و قادر بودن او بر ماهیتها آنگاه ثابت شود که بر انتفای آن
ماهیتها و بر تقرر آن ماهیتها قادر باشد و هرگاه که چنین باشد آن ماهیتها در نفس ماهیت خود ممکن التقرر و ممکن الزوال باشند
و هرگاه که چنین باشد تقرر ماهیتها بتقدیر موثر بود و موثر بر اثر سابق بود پس ماهیتها در ازل هم نفی محض بوده باشد
پس معدوم شیء نباشد و بالله التوفیق شبهه نخستین معتزله در اثبات معدوم شیء آنست که معدومات متمیزند و هرچه متمیز
باشد لابد ثابت و شیء باشد بیان آنکه معدومات متمیزند دو وجه است یکی آنکه معدومات در حال عدم معلوم است زیرا که ما میدانیم
که فردا آفتاب از مشرق برآید و از مغرب بر نیاید و بر آمدن آفتاب از مشرق این ساعت معدوم است پس ثابت شد
که معدوم معلوم است و هرچه معلوم باشد متمیز باشد از غیر او بدلیل آنکه ما بعقل خود تمیز میکنیم میان طلوع آفتاب فردا از مشرق

وطلوع

و طلوع از مغرب و حکم میکنیم بر طلوع مشرقی که واقع شود و بر طلوع مغربی که واقع نشود و اگر تمیز نبودی حکم کردن یکی
بوقوع و بر دوم بعدم وقوع ممکن نبودی وجه دوم در بیان آنکه معدومات در حال عدم متمیزند آنست که ما میدانیم که از
دست راست رفتن و از دست چپ رفتن مقدور ماست و بآسمان بر رفتن مقدور ما نیست پس بر هر یکی معدوم
حکم میکنیم که مقدور است و بر دوم حکم میکنیم که مقدور نیست پس معلوم شد که بعضی معدومات متمیزند از بعضی دیگر بصحت
مقدوری و امتناع مقدوری وجه سوم در بیان آنکه معدومات در حال متمیزند آنست که ما از خود می یابیم که فلان چیز
ما را باید که در وجود آید و فلان چیز باید که در وجود نیاید و این هر دو قسم معدوم اند و یکی مراد الوقوع است و دوم
مکروه الوقوع است پس اگر بعضی معدومات از بعضی دیگر در حال عدم متمیز نبودی این حال نبودی پس بدین سه وجه معلوم
شد که بعضی معدومات از بعضی دیگر در حال عدم متمیزند و چون این مقدمه درست شد بتقریر مقدمه دوم آییم
و گوییم هرچه بعضی از وی از بعضی دیگر متمیز باشد او نفی محض نبود زیرا که معنی تمیز آن بود که او را خاصیتی
و صفتی بود که آن دیگر را نبود و مخصوص بودن او بخاصیت و صفت آنگاه معقول بود که تعین او متقرر باشد
و چون این بحث درست شد برجت باز گردیم و گوییم که معدومات در حالت عدم متمیزند و درست شد که هرچه از
غیر خود متمیز باشد او ذات و شیء باشد پس لازم آید که معدوم شیء بود الجواب لانم که در معدومات تمیز حاصل است
اما حجت نخستین او بدین دعوی و آن آنست که معدوم معلوم بود و هرچه معلوم بود متمیز بود جواب آنست که ما در چند
صورت علم بمعلوم می یابیم با آنکه باتفاق او معدوم شیء نیست اول با ممتنعات زیرا که چون حکم میکنیم که شریک
الاله محال الوجود است باید که شریک الاله تصور کرده باشیم زیرا که تصدیق بی سابقه تصور محال باشد دوم علم
بمرکبات چنانکه کوهی از یاقوت و دریایی از سیماب در خاطر تو آییم آورد باتفاق این چیزها در عدم ثابت نیست زیرا
که بمذهب خصم ثابت در عدم ذوات بی ترکیب است و کوه عبارت باشد از جوهر مرکب شده موصوف گشته با لوان مخصوصه
و صفات مخصوصه و امثال چنین چیز در عدم ثابت نبود باتفاق سوم علم بنسبتها و اضافتها چون علم بفوقیت
جزوی و چیزی دیگر را و علم بحاصل بودن جسم در حیز و جهت و باتفاق حاصل بودن جسم در حیز ثابت نباشد در عدم چهارم

بتاثیر این قادر در وی و تاثیر قادر در وی مفتقر بود باحتیاج وی ببقا در وجود و احتیاج وی ببقا مفتقر باشد بعلت
احتیاج پس اگر حدوث علت حاجت بود یا جزوی آن علت بود یا شرط آن علت بود لازم آید
که یک چیز متاخر بود از نفس خود بمراتب بسیار و این محال است مقدمه سوم آنست که جماعتی از حکما و معتزله
اعتقاد کرده اند که تاثیر موثر در ماهیات آثار نبود بلکه در وجود آثار بود یا در موصوف بودن ماهیات بوجود
و این سخن باطل است زیرا که آن وجود در خارج ماهیتی است و موصوف بودن آن ماهیت را بدان وجود ماهیتی
پس اگر تاثیر قادر در ماهیت محال بودی بایستی که نه وجود بقادر بودی و نه موصوف شدن ماهیت
بوجود بقادر بودی و ازین سخن نفی اثر و موثر علی الاطلاق لازم آید و این سخن باطل است
بلکه مذهب ما آنست که همچنانکه باری تعالی موجد ممکنات است یعنی همچنانکه وجود ممکنات بقدرت او
حاصل است و چون این هر سه مقدمه معلوم شد بر مقصود باز گردیم و گوییم جماعتی استدلال بر وجود
صانع تعالی بامکان اشیا میکنند و جماعتی بحدوث اشیا و جماعتی بمجموع امکان با حدوث
و هر یک ازین سه طریق بر دو قسم باشد که آن اعتبار یا در ذوات کرده شود یا در صفات پس مجموع
طریقها که اصحاب انظار و افکار بدان تمسک کرده اند در اثبات صانع تعالی این شش طریق است
و مدار اعتقاد بر این دلایل کتابی معتمد است نام او کتاب الخلق والبعث و درین کتاب بهر یک اشارتی
مختصر کرده شود البرهان الاول الاستدلال بامکان الذوات هیچ شک نیست که موجودی هست
و هرچه هست یا قابل عدم بود یا قابل عدم نبود و اگر قابل عدم نبود او واجب الوجود است و مقصود ما
حاصل شد و اگر قابل عدم بود گوییم هرچه که قابل نیستی بود باید که قبول هستی و نیستی هر دو نسبت با ماهیت او
برابر بود و هرچه چنین بود رجحان هستی او بر نیستی از برای موثری بود و آن موثر باید که موجود بود
و دور محال است و تسلسل محال است پس لابد باشد که واجب الوجود موجود بود و بدان که این برهان
بنا است بر شش مقدمه اما مقدمه نخستین آنست که هرچه عدم بر وی روا بود نسبت وجود و عدم با ماهیت او

یکسا

یکسان باشد و برهان صحت این مقدمه آنست که اگر تقدیر کنیم که یک ماهیت هم قابل وجود بود و هم قابل عدم لکن وجود راجح
باشد پس با حصول این رجحان عدم محال بود زیرا که بتقدیر آنکه وجود و عدم هر دو متساوی باشند
رجحان یکی بی هیچ مرجح محال بود پس در وقت مرجوحی اولیتر که محال باشد و چون طرف مرجوح ممتنع الوقوع بود
طرف راجح واجب الوقوع بود ضرورة لانه لا خروج عن طرفی النقیض پس ثابت شد که اگر یکطرف راجح بود آن طرف
راجح متعین بود و طرف مرجوح ممتنع بود پس ممکن نبود پس لازم آید که هر چه ممکن باشد باید که نسبت هر دو طرف با ماهیت او
برابر باشد اما مقدمه دوم و آن آنست که چون نسبت وجود و عدم با ماهیت برابر باشد رجحان یکطرف بر دوم
لابد از برای مرجحی باشد و عقلا را در میان این دو مقدمه دو قولست قول اول آنست که این مقدمه
بدیهی است زیرا که هر وقت که چیزی حادث شود ببدیهه عقل او را سببی جوید و اگر نه آنستی که در بدیهه
عقل مقرر است که ممکن را سببی باید و الا ببدیهه عقل موجب طلب سبب نبودی بدین طریق معلوم شد
که علم بصحت این مقدمه علمیست بدیهی قول دوم آنست که این مقدمه برهانی است و آنچه بر [illegible] از
متکلمان در تقریر این مقدمه یک سخن بیش نیست و آن آنست که چون درست کردیم که نسبت وجود و عدم
با ماهیت ممکن باید که متساوی باشد پس اگر یکطرف واقع شود لا لمرجح آن طرف بر طرف دوم راجح بوده باشد
پس جمع میان مساوات و رجحان لازم آید و این لازم آید و این محال است و سخنی دیگر هست لیکن بنا بر
قول فلاسفه و آن آنست که عدم زمان محال است زیرا که هرچه معدوم شود بعد از وجود لابد عدم او بعد از
وجود او بود و آن بعدیت زمانی بود پس اگر زمان معدوم شود بعد از وجود عدم او بعد از وجود او
بزمان پس در حال فرض عدم او موجود بود و هرچه چنین بود عدم او محال بود و چون این درست شد گوییم
امتناع عدم او یا لذاته بود یا لغیره یا لا لذاته و لا لغیره محال بود که لذاته بود زیرا که او مرکب از اجزاء متعاقب
گذرنده و هرچه چنین بود محال بود که او واجب لذاته بود و واجب لغیره زیرا که هرچه لا لذاته و لا لغیره بود وقوع
او اتفاقی بود و هرچه وقوع او اتفاقی بود عدم او ممتنع نبود لیکن یاد کردیم که عدم زمان ممتنع است پس باید

الا آنکه وجوب تمام از زمان از برای وجوب سبب آن بود پس آن سبب اگر بهیچ واجب الوجود لذاته رسد
ممکن الوجود والعدم باشد و عدم او ممتنع نبود و چون عدم او ممتنع نبود عدم معلول او هم ممتنع نبود
پس باید که عدم زمان ممتنع نبود لیکن عدم او ممتنع است پس معلوم شد که زمان لابد مستند است در وجود
بوجود واجب الوجود لذاته تا از امتناع عدم آن واجب الوجود امتناع عدم زمان لازم آید
پس معلوم شد که دلالت زمان بر وجود واجب الوجود از دلالات جمله ممکنات ظاهرتر است و همانا
ازینجاست که صاحب شریعت صلوات الله علیه فرموده لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر اگر سببی
گوید افتقار ممکن بموثر محال است و برین دلیلها بسیار آرد اول آنست که تاثیر موثر در وجود یا آنگاه بود که
موجود بود یا آنگاه بود که معدوم بود روا نبود که تاثیر موثر در وجود وی در وقت وجود وی باشد والا
لازم آید که ایجاد موجود و تکوین کاین کرده بود و این محال است و روا نبود که در حال عدم او بود
زیرا که موثر آن وقت تاثیر کرده باشد که اثر از صفت عدم اصلی نگشته باشد و مادام که اثر معدوم بود
همچنان بر عدم اصلی باقی باشد و چون تاثیر موثر در حال وجود اثر محال است و در حال عدم هم محال است
پس اصل تاثیر باید که خود محال بود سوال دوم تاثیر موثر در ماهیت اثر بود یا در وجود اثر یا در موصوف شدن
ماهیت او بوجود او بود و این هر سه محال است پس تاثیر چیزی در چیزی باید که محال باشد بیان آنچه تاثیر
موثر در ماهیت اثر محال است آنست که هر چیزی که تحقق او موقوف غیری باشد از فرض عدم آن غیر
عدم تحقق آن چیز لازم آید پس اگر ماهیت بودن ماهیت بتاثیر غیری باشد باید که از فرض عدم آن موثر
ماهیت از ماهیتی خود منقلب گردد و این محال است زیرا که هرگز سواد از سوادی منقلب نشود و بیاض هرگز
از بیاض منقلب نشود و بیان آنچه تاثیر موثر در وجود محال آنست که وجود از آن جهت که وجود است
هم ماهیتی است پس اگر تاثیر موثر در وجود باشد از آن روی که وجود است از فرض عدم آن موثر
باید که ماهیت وجود منقلب پس این قسم همان قسم متقدم شود بیان آنچه تاثیر موثر در موصوف شدن ماهیت

موجود

موجود هم محال است آنست که این موصوف شدن روا نبود که صفت موجود بود والا او را ماهیتی بود وجودی پس
موصوف شدن ماهیت او بوجود زاید باشد بروی و آن موجودی باشد بتسلسل و این محال است و ایضا
بتقدیر آنکه مسلم داریم که او صفتی ثبوتی است بار دیگر آن تقسیم متقدم در وی باز آید که تاثیر
موثر یا در ماهیت او بود یا در وجود او و چون این سخن معلوم شد پس بسوال باز گردیم و گوئیم تاثیر موثر یا در ماهیت بود
یا در وجود بود و این هر سه محال است پس تاثیر چیزی در چیزی محال بود سوال سوم اگر چیزی در چیزی اثر کند
تاثیر کردن موثر در اثر یا عین ذات موثر و اثر بود یا مغایر ذات هر دو بود اما قسم اول باطل است از دو وجه وجه
اول آنست که ما توانیم که ذات واجب الوجود تصور کنیم و ذات عالم تصور کنیم و ما را هنوز شک باشد که موثر
در وجود این عالم این واجب الوجود است یا نه والمعلوم غیر ما هو معلوم وجه دوم آنست که ما هر چیزی در چیزی نسبتی است
میان ذات موثر و ذات اثر و نسبت میان دو ذات مغایر هر دو ذات بود پس تاثیر موثر در اثر باید
که مغایر ذات موثر و ذات اثر بود وجه سوم آنست که ذات موثر موصوف است بدانکه او موثر است در آن اثر
و ذات موثر بنفس خود موصوف نتواند بود و بذات اثر هم موصوف نیست پس باید که موثریت موثر در اثر
مغایر ذات موثر و ذات اثر باشد و چون این معلوم شد گوئیم آن مغایرت یا سلبی باشد یا ثبوتی روا نبود
که سلبی بود زیرا که موثریت نقیض لا موثریت است و ببدیهه عقل میدانیم که لا موثریت نفی محض و عدم صرف است
پس باید که موثریت سلبی نبود بلکه ثبوتی بود پس گوئیم آن ثبوتی یا جوهری قایم بنفس بود یا صفتی قایم بغیر بود روا نبود
که جوهری قایم بنفس بود زیرا که موثر بودن چیزی در چیزی نعت و صفت ذات اثر کننده است و جوهری مباین
و مفارق را وی نیست پس نشاید که موثریت امری ثبوتی قایم بغیر است و هر چه چنین باشد او ممکن لذاته
واجب لغیره باشد پس او را موثری باید پس تاثیر موثر در وی زاید بر ذات وی و این موجودی باشد بتسلسل و این
محال است پس بسخن باز آئیم و گوئیم تاثیر چیزی در چیزی یا عین ذات موثر و اثر بود یا مغایر هر دو بود
و این هر دو قسم محال است پس تاثیر چیزی در چیزی محال بود سوال چهارم جواز آن وجود متعلق باشد بدو طرف

اند دایم میماند بدوام موثر دبرین تقدیر ایجاد موجود لازم نیاید و اما سوال ششم را جواب آنست که این سخن
آنگاه لازم آید که موثر موجب بالذات بود اما اگر موثر فاعل بالاختیار بود احتمال وارد نبود پس جواب
ازین سوالها و بالله التوفیق مقدمه سیوم در بیان نفی دور دور آن باشد که دو موجود بود
ممکن الوجود لذاته و این مرجح وجود آن بود و آن مرجح وجود این بود و حجتی بر بطلان این سخن
حجتی گفته اند و آن آنست که موثر باید که مقدم باشد بذات بر اثر خود پس اگر موثر باشد دران
و آن دوم موثر باشد درین اولی لازم آید که هر یک مقدم بود بدو مرتبه بر خود و این محال است و مدار
این سخن بنا است بر اثبات معدم ذاتی و ما را دران بحثها دقیق است و اولیتر آنست که سخن معدم
ذاتی نگوییم لیکن گوییم هر چه معلول چیزی بود محتاج آنچیز باشد پس اگر هر دو علت یکدیگر باشند هر یک
محتاج محتاج خود باشند و هر چه محتاج محتاج خود باشد لازم آید که محتاج خود بود پس اگر هر یک علت
آن دوم بود لازم آید که هر یک بخود محتاج بود و لیکن این محال است که احتیاج صفتی اضافی است
اضافه جز میان دو چیز معقول نبود اگر سائلی گوید که اضافه وجود هر یک علت وجود آن دوم است
و دلیل برین آنست که از فرض وجود هر یک وجود این دو لازم است قطعا و از فرض عدم هر یک عدم آن
دو لازم است قطعا پس باید که هر یک علت آن دوم بود جواب اگر گوییم اضافه را در وجود اعیان
نیست اشکال مندفع باشد و اگر گوییم که در اعیان موجودند گوییم وجوب ملازمت میان اضافه برای ایجاد علت
باشد مقدمه چهارم در بیان نفی تسلسل و پیش از آنکه در تقریر این مطلوب خوض کنیم مقدمه فرا پیش داریم
که ما را در تقریر مطلوب بان حاجت است و اما آن مقدمه آنست که علت موثر باید که موجود باشد حال وجود المعلول
و برهان برین آنست که اگر علت مقدم باشد بر معلول پس در حال حصول معلول علت فانی شده باشد پس حصول معلول
بی علت بوده باشد و این محال است اگر سائلی گوید چرا روا نبود که علت موجود باشد این ساعت و ایجاب معلول کند در فردا
پس حصول معلول در فردا باثر علت بوده باشد جواب گوییم این سخن که میگویند که علت درین ساعت ایجاب معلول

خوض تسلسل بعد فرو رفتن در استدلال
[illegible]



فردا محال است زیرا که ایجاب کردن علت معلول را صفتی است اضافی و صفات اضافی آنگاه متحقق شود که هر دو مضاف
حاصل باشد چون علت این ساعت موجب معلول بود صفتی موجبی این ساعت حاصل بود و چون این صفت نسبی اضافی این ساعت
حاصل بود باید که ذات معلول هم این ساعت حاصل بود و چون این مقدمه مسدد شد گوییم بر بطلان تسلسل اسباب و مسببات
سه برهان است برهان اول آنست که اگر اسباب و مسببات هم نامتناهی بود باید که هم فی الحال موجود بود بنا برین مقدمه
که تقدیر کردیم پس گوییم مجموع آن اسباب و مسببات یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته روا نبود که واجب لذاته بود
زیرا که هر جمله که فرض کرده شود آن جمله مفتقر هر یک از احاد خود بود و هر یک از احاد جمله غیر جمله بود پس هر جمله که فرض کرده
شود او ممکن لذاته بود و ایضا چون جمله مفتقر احاد باشد و هر یک از احاد آن جمله ممکن لذاته بود پس المجموع و هم
با حاد و هر چه ممکن لذاته بود او را موثری باید که مغایر او بود و مغایر هر یک از احاد او بود و هر چه مغایر جمله
ممکنات بود و مغایر هر یک از احاد او بود او ممکن لذاته نبود و هر چه ممکن لذاته نبود واجب لذاته بود پس
معلوم شد که جمله ممکنات در سلسله حاجت منتهی باشد بموجودی واجب الوجود برهان دوم چون معلوم شد که آن مجموع ممکن
لذاته است گوییم هر چه ممکن بود او را موثری باید و موثر دران مجموع یا نفس آن مجموع بود یا چیزی دیگر که خارج بود از ان
مجموع روا نبود که موثر در آن مجموع غیر آن مجموع بود لامتناع کون الشیء علة لنفسه و روا نبود که علت آن مجموع چیزی باشد داخل در آن مجموع
زیرا که هر چه علت مرکبی بود باید که علت افراد آن مرکب بود پس چون او علت آن مجموع بود و او فردی از افراد آن مجموع است
لازم آید که او علت خود و علت علت خود باشد و الاول قبیح لامتناع کون الشیء علة لنفسه و الثانی قبیح لامتناع الدور
پس درست شد که علت آن مجموع نه عین آن مجموع بود و نه چیزی داخل دران مجموع پس باید که علت آن مجموع چیزی باشد خارج
از آن مجموع و هر چه خارج بود از مجموع ممکنات او از ممکنات نبود و هر چه ممکن الوجود نبود واجب الوجود بود پس پیدا شد
وجوب انتهاء جمله ممکنات بموجودی واجب الوجود برهان سیوم آنست که اگر تسلسل اسباب و مسببات لا الی نهایه فرض
کرده شود هر آینه معلول آخر حاصل باشد و خصم میگوید که موثر اول موجود نیست پس ما از معلول آخر لا الی بدایه یک
جمله فرض کنیم و از هیچ مرتبه از جمله لا الی بدایه جمله دیگر فرض کنیم و لابد باشد که این جمله دوم کمتر باشد از جمله نخستین بیک عدد

اگر دایم بماند بدوام موثر و برین تقدیر ایجاد موجود لازم نیاید واما سوال ششم را جواب آنست که این سخن
انگاه لازم آید که موثر موجب بالذات بود اما اگر موثر فاعل بالاختیار بود احتمال وارد نبود پس جواب
ازین سوالها و بالله التوفیق **مقدمه سیوم در بیان نفی دور** دور آن باشد که دو موجود بود
ممکن الوجود لذاته واین مرجح وجود آن بود و آن مرجح وجود این بود و جماعتی بر بطلان این سخن
حجتی گفته اند و آن آنست که موثر باید که مقدم باشد بذات بر اثر خود پس اگر موثر باشد در آن
و آن دوم موثر باشد درین اولی لازم آید که هر یک مقدم بود بدو مرتبه بر خود و این محال است و بدانکه
این سخن بنا است بر اثبات مقدم ذاتی و ما را در آن بحثها دقیق است و اولیتر آنست که سخن مقدم
ذاتی نگوییم لیکن گوییم هرچه معلول چیزی بود محتاج آنچیز باشد پس اگر هر دو علت یکدیگر باشند هر یک
محتاج محتاج خود باشند و هرچه محتاج محتاج خود باشد لازم آید که محتاج خود بود پس اگر هر یک علت
آن دوم بود لازم آید که هر یک بخود محتاج بود ولیکن این محال است که احتیاج صفتی اضافی است و
اضافه جز میان دو چیز معقول نبود اگر سائلی گوید که اضافه و ثبوت هر یک علت وجود آن دوم است
و دلیل برین آنست که از فرض وجود هر یک وجود این دو لازم است قطعا و از فرض عدم هر یک عدم آن
دو لازم است قطعا پس باید که هر یک علت آن دوم بود جواب اگر گوییم اضافه را در وجود اعیان
نیست اشکال مندفع باشد و اگر گوییم که در اعیان موجودند گوییم وجوب ملازمت میان اضافتین برای ایجاد علت
باشد **مقدمه چهارم در بیان نفی تسلسل** و پیش از آنکه در تقریر این مطلوب خوض کنیم مقدمه فرا پیش داریم
که ما را در تقریر مطلوب بدان حاجت است واما آن مقدمه آنست که علت موثر باید که موجود باشد حال وجود المعلول
و برهان برین آنست که اگر علت مقدم باشد بر معلول پس در حال حصول معلول علت فانی شده باشد پس حصول معلول
بی علت بوده باشد و این محال است و اگر کسی گوید چرا روا نبود که علت موجود باشد این ساعت و ایجاب معلول کند در فردا
پس حصول معلول در فردا اثر علت نبوده باشد جواب گوییم این سخن که میگویند که علت در این ساعت ایجاب معلول

خوض تسلسل بعض
فرو رفتن در استدلال

فردا محال است زیرا که ایجاب کردن علت معلول را صفتی است اضافی و صفات اضافی آنگاه متحقق شود که هر دو مضاف
حاصل باشد چون علت این ساعت موجب معلول بود صفتی موجبی این ساعت حاصل بود و چون این صفت نسبتی اضافی است این ساعت
حاصل بود باید که ذات معلول هم این ساعت حاصل بود و چون این مقدمه ممهد شد گوییم بر بطلان تسلسل اسباب و مسببات
سه برهان است **برهان اول** آنست که اگر اسباب و مسببات غیر متناهی بود باید که همه فی الحال موجود بود بنابر مقدمه
که تقریر کردیم پس گوییم مجموع آن اسباب و مسببات یا واجب لذاته بود یا ممکن لذاته روا نبود که واجب لذاته بود
زیرا که هر جمله که فرض کرده شود آن جمله مفتقر بهر یکی از آحاد خود بود و هر یکی از آحاد جمله غیر جمله بود پس هر جمله که فرض کرده
شود او ممکن لذاته بود **و ایضا** چون جمله مفتقر آحاد باشد و هر یکی از آحاد آن جمله ممکن لذاته بود پس مجموع و هم
با آحاد و هرچه ممکن لذاته بود او را موثری باید که مغایر او بود و مغایر هر یکی از آحاد او بود و هرچه مغایر جمله
ممکنات بود و مغایر هر یکی از آحاد او بود و او ممکن لذاته نبود و هرچه ممکن لذاته نبود واجب لذاته بود پس
معلوم شد که جمله ممکنات در سلسله حاجت منتهی باشد بموجودی واجب الوجود **برهان دوم** چون معلوم شد که آن مجموع ممکن
لذاته است گوییم هرچه ممکن بود او را موثری باید و موثر در آن مجموع یا نفس آن مجموع بود یا چیزی دیگر که خارج بود از آن
مجموع روا نبود که موثر در آن مجموع عین آن مجموع بود لامتناع کون الشیء علة لنفسه و روا نبود که علت آن مجموع چیزی باشد داخل در آن مجموع
زیرا که هرچه علت مرکبی بود باید که علت افراد آن مرکب بود پس چون او علت آن مجموع بود و او فردی از افراد آن مجموع است
لازم آید که او علت خود و علت علت خود باشد و الاول ممتنع لامتناع کون الشیء علة لنفسه و الثانی ممتنع لامتناع الدور
پس درست شد که علت آن مجموع نه عین آن مجموع بود و نه چیزی داخل در آن مجموع پس باید که علت آن مجموع چیزی باشد خارج
از آن مجموع و هرچه خارج بود از مجموع ممکنات او از ممکنات نبود و هرچه ممکن الوجود نبود واجب الوجود بود پس پیدا شد
وجوب انتهاء جمله ممکنات بموجودی واجب الوجود **برهان سیوم** آنست که اگر تسلسل اسباب و مسببات لا الی نهایه فرض
کرده شود هر آینه معلول آخر حاصل باشد و خصم نگوید که موثر اول موجود نیست پس ما از معلول آخر لا الی بدایه
جمله فرض کنیم و از هیچ مرتبه از آن جمله لا الی بدایه جمله دیگر فرض کنیم ولابد باشد که این جمله دوم کمتر باشد از جمله نخستین بچهار عدد

اما بیان حدوث اجسام آنست که گذشته است و اما آنکه هر چه محدث بود او را محدثی بود دو طریق است طریق اول آنست که گوییم
هر چه محدث بود او جایز الوجود و العدم لذاته بود و هر چه چنین باشد مفتقر باشد به مؤثر مرجح و اما بیان آنکه هر چه جایز بود
مفتقر باشد به مرجح بگذشته است و ما را درین مقام جز بیان این مقدمه حاجت نیست و آن آنست که هر چه محدث بود
جایز الوجود لذاته بود برهان این آنست که هر چه محدث بود پذیرنده عدم بود و الا معدوم نبوده بود و پذیرنده
وجود بود و الا موجود نشده بودی و پذیرندگی از لوازم ماهیت است پس درست شد که هر چه محدث بود ممکن الوجود لذاته بود
اگر سائلی گوید که محال است که هیچ چیز ممکن الوجود باشد و برین سه حجت است حجت نخستین آنست که وجود یا عین ماهیت
بود یا غیر او اگر عین ماهیت بود معقول نبود زیرا که آنچه میگوییم که او پذیرنده عدم است آنگاه معقول بود که حقیقت او مقارن
عدم معقول باشد و معلوم است که مقارنه وجود با عدم محال بود باید که مقارنت ماهیت او با عدم محال بود و چون این مقارنت
محال بود امکان معقول نشود اما اگر ماهیت غیر وجود باشد محکوم علیه بالامکان یا ماهیت بود یا وجود یا موصوف بدان
ماهیت بوجود و این هر سه محال است اما آنچه روا نبود که محکوم علیه بالامکان ماهیت بود زیرا که هر چه ممکن بود باید که مقارنت
آن موصوف با عدم آن صفت معقول بود پس اگر ماهیت در هستی خود ممکن باشد لازم آید که ماهیت با عدم آن
ماهیت روا بود که جمع باشد و این محال است زیرا که جمع نقیض معقول نبود و اما آنچه روا نبود که محکوم علیه بالامکان
نفس وجود بود زیرا که چون حکم کنیم بر وجود بدانچه روا بود که از وجودی بیرون شود لازم آید که روا بود اجتماع
وجود و لا وجود و این محالست و اما آنچه روا نبود که محکوم علیه بالامکان موصوف ماهیت بوجود بود آنست که همان
سخن که در ماهیت و وجود تقریر کردیم قایم است پس معلوم شد که امکان خود متصور و معقول نیست حجت دوم
آنست که اگر چیزی ممکن الوجود بود آن امکان یا معدوم بود یا موجود اگر امکان معدوم بود پس امکان خود نبود
پس این نفی امکان بود و اما امکان رافع امتناع است و امتناع عدم است و رافع عدم ثبوت بود و ایضا اگر موجود بود
ما چهار برهان یاد کردیم در جواب شبهه فلاسفه در مسئله قدم عالم بر آنچه امکان روا نبود که موجود بود و چون این
هر دو قسم باطل شد پیدا آمد که امکان نامعقول و نامتصور است حجت سوم آنست که اگر امکان ممکن الوجود باشد

پس

پس ماهیت روا بود که موصوف باشد بوجود و روا بود که موصوف نبود بوجود و این تقدیر که موصوف نبود بوجود
ماهیت مقرر باشد در حالی که خالی باشد از وجود و این اثبات معدوم شیء باشد و شما آنرا
ابطال کرده اید پس پیدا شد بدین سه حجت که امکان معقول نیست و اما آنچه شما بران اعتماد کرده اید که هر چه
متجدد باشد او جایز الوجود بود این سخن منقوض است بوجوه اول آنست که نزدیک شما آنست که عرض مستحیل
البقاست و چون روا است که موجود بود پس در زمان دوم واجب العدم لذاته شود چرا روا نبود که معدوم
باشد پس در زمان دوم واجب الوجود لذاته شود نقض دوم آنست که عالم بشرط آنکه مسبوق باشد بعدم مسبوق نبا
ممتنع الوجود لذاته است فی الاول زیرا که اجتماع ازل و نفی ازل محال لذاته باشد پس واجب الامکان لذاته با
در لا یزال زیرا که امکان هر ممکن را واجب باشد و این امکان بفاعل نیست زیرا که هر چه بفاعل بود اگر فرض عدم
فاعل کرده شود آن حکم زایل گردد و امکان وجود محدث لا یزال اگر تقدیر وجود فاعل کنیم و اگر تقدیر عدم او
هرگز زایل نشود پس پیدا شد که ثبوت آن امکان در ازل ممتنع لذاته بود و این تجدد بر سبیل وجوب بود
نه بر سبیل جواز و نه به مؤثر پس آنچه شما میگویید که هر چه محدث بود جایز الوجود لذاته بود و مفتقر به مرجح و مؤثر
هر دو مقدمه منقوض شد نقض سیوم که هیچ شک نیست که زمان مرکب و مؤلف از آنات متتالی است و تقضی آن
که این آنات باید بود و بودن این آنات باید ممتنع لذاته باشد زیرا که این آنات باید بود محال است که این آنات با
در وجود بیاید پس هر آنی از زمان که در وجود آید واجب الحدوث لذاته و هر آنی که بگذرد واجب الانقضاء لذاته
بود پس معلوم شد که تجدد منافی وجوب ذاتی نیست و این سوال در معرض دیگر تقریر توان کردن و آن آنست که
گوییم حقیقت واجب الوجود لذاته آنست که عدم او من حیث انه هو محال باشد و عدم زمان من حیث انه هو محال است
پس باید که زمان واجب لذاته باشد و بیان آنچه عدم زمان لذاته محالست آنست که هر گاه که زمانه معدوم شود لابد
عدم او بعد از وجود او بوده باشد و این بعدیت بزمان باشد پس هر گاه که عدم او فرض کرده شود از مجرد فرض
عدم فرض وجود او لازم آید پس باید که فرض عدم زمان لذاته بود محال پس زمان واجب لذاته باشد و هیچ شک نیست

که زمان مرکبست از آنات متتالی متعاقب پس معلوم شد که تجدد منافی وجوب ذاتی نیست اما مراد ما از امکان
آنست که جزئی باشد چنانکه استمرار او بر آن حال در زمان دوم ممتنع بود و ناماندن بر آن حال در زمان دوم هم ممتنع
بود و چون مراد ما از لفظ این باشد این اشکالات بر ما وارد نبود و چون این معلوم شد گوییم ماندن او
بر آن حال در زمان دوم معقولست و ناماندن او بر آن حال در زمان دوم هم معقول و چون هر دو معقول باشد
ترجیح از برای مرجحی باشد و بر این تقریر که شرح دادیم این همه اشکالات ساقط باشد و بدان که چون بدین حجت درست
شود که اجسام را محدثی است سؤال ماند که چرا روا نبود که محدث اجسام موجودی باشد جایز الوجود پس در دفع
احتمال این سخنها که در برهان اول تقریر کردیم باز باید گشتن طریق دوم در بیان این دلیل آنست که
گوییم اجسام محدثاند و هر چه محدث باشد او را محدثی باشد و البته تعرض آن نکنیم که هر چه محدث بود جایز الوجود
بود و بیشتری از مشایخان متکلمان بدین طریق بوده اند که بدین طریق تمسک کنند دو گروه اند یکی
آن قوم که گویند علم باحتیاج محدث بموجد و خالق او ضروری است دلیل بر آنکه این علم ضروریست آنست که هر کس که
بنا بیند آراسته و پیراسته بعد از آن که نبوده باشد بدیهت عقل بداند که این بنا را بانی باید و اینجا را معماری باید
پس معلوم شد که این مقدمه معلوم الصحة بالبدیهة است طریق دوم قول جماعتی که گویند این مقدمه استدلالیست و طریق
اثبات آن قیاس باشد بر شاهد زیرا که همچنانکه حدوث فعل ما علة حاجت فعل ماست باید که حدوث عالم علت
حاجت عالم باشد بفاعل و مشایخ معتزله اعتماد بر این طریق کرده اند وبالله التوفیق البرهان الرابع فی اثبات
الصانع سبحانه وتعالی الاستدلال بحدوث الصفات و آن را علما حصر کرده اند در دو نوع دلایل انفس و دلایل آفاق
دلایل انفس چنانکه استدلال بتکون حیوان از نطفه در کتاب کریم آفریدگار تعالی سخن بسیار است و بدین طریق
بیننده رفته است و تقریر این طریق آنست که نطفه جسمی متشابه الاجزاء متساوی الطبیعه است و تاثیر حرارت
و قوت کواکب نسبت با همه اجزاء او متساوی و هرگاه که چنین باشد باید که ظهور اثر در جمله اجزاء بر یک نوع باشد و از این
که فلاسفه میگویند که شکل بسیط باید کره باشد زیرا که چون قابل یکی باشد و موثر یکی باشد فعل باید که متشابه باشد

وچون

و چون با وحدت شرایط و موثرات در بدن انسان اعضای مختلف می بینیم شکل و طبیعت و خاصیت معلوم شد
که آن پدید آرنده فاعل مختار بود و اثر طبع و علت نبود و از جمله دلایل انفس احوال خلق در سعادت و شقاوت و علم
و جهل و درویشی و توانگری و خوشدلی و دلتنگی است اما دلایل آفاق چون اختلاف فصول و تغیرها در رعد
و ابر و باران و برف و اختلاف احوال نبات و حیوان و اکثر دلایل که در کتب الهی چون توریة و انجیل و فرقان
مذکورست از این نوع باشد زیرا که این نوع دلایل زودتر بخاطر رسد و بعقل نزدیکتر است و در باب اثبات صانع دلایل
اثبات صانع که تعلق با امکان و حدوث دارد و جماعتی از قدما فلاسفه اثبات صانع بطریق حرکت کرده اند و اصحاب
فیثاغورس اثبات صانع بطریق خواص اعداد و ارثماطیقی کرده اند و جماعت ارباب تصوف و ریاضت اثبات صانع
بطریق کشف کرده اند و جماعت اهل تجارب اثبات صانع بطریق اضطراری کرده اند چنانکه چون بیماری محتاج
مضطر شود امید او از همه خلق منقطع شود و در درون دل او تضرع و تواضع و درخواست در آید و آواز آنکه
فطرت او گواهی میدهد که او را مقداری و مدبری است اینست اشارت بانواع دلایل بر سبیل اختصار وبالله
التوفیق المسئلة الرابعة فی ان الله تعالی قدیم ازلی باق سرمدی بدانکه ما در مسئله سیوم
برهان گفتیم که جمله ممکنات در سلسله حاجت بموجودی رسد واجب الوجود لذاته و هر چه چنین باشد لا بد ازلی باشد
و ابدی باشد پس ما را بعد از این مذکور دلایل قدم و بقا هیچ حاجت نباشد اما جماعتی که پیش از ما بوده اند این طریق
که گفتیم نگفته اند ایشان از طریقهای دیگر است و ما از راه تبرک طریقهای ایشان را بیاریم بدانکه جمهور مشایخ
چون درست کردند که این عالم را صانعی است گفتند این صانع اگر محدث باشد محتاج بود بصانعی دیگر و این
بتسلسل انجامد و تسلسل محال باشد پس پیدا شد که صانع عالم قدیم بود اگر سائلی گوید بدین سخن این اشکالها لازم آید اشکال اول
که چرا روا نداری که خالق این عالم محسوس چیزی باشد محدث و آن چیز را خالقی قدیم بود و چون اینچنین باشد
تسلسل منقطع شود و این مذهب جماعت فلاسفه است چنانکه گویند موجب و مدبر این عالم سفلی عقل فعالست و
مدبر عالم عقلی عقولی دیگر و خالق این همه واجب الوجود و جماعتی از مفوضه میگویند مدبر این عالم کواکب اند و خالق کواکب آله

عین جمیع الصفات یا مساوی دیگر ذوات است یا مساوی دیگر ذوات نیست اگر مساوی دیگر ذوات نیست پس مخالف لنفس الذات

حاصل است و اگر مساوی دیگر ذوات است و ما درست کرده ایم که هرگاه که ذوات متساوی باشند هر چه بر یکی روا بود بر همه

روا بود و چون چنین باشد آن صفت که ذات او بدان مخصوص است بر دیگری ذوات روا بود و آن صفتی که

دیگر ذوات بدان مخصوص‌اند بر ذات او روا بود پس اختصاص ذات او علی التعیین بدان صفت علی التعیین از

جایزات بود و آن جایز اگر معلل نبود فقد وقع الجایز لا للعلة و اگر معلل باشد سخن در آن علت چون سخن در صفت

نخستین باشد و این مودی باشد به دور و یا تسلسل و این هر دو محال است پس درست شد که ذات باری تعالی مخالف جمله

ماهیات است لعین ذاته المخصوصه **شبهه ششم** آنست که جمله ذوات در حقیقت ذاتی برابرند و چون چنین باشد

امتیاز ایشان بصفت بود و بیان مقدمه نخستین به دو حجت است **دلیل اول** آنست که چون ما اعتقاد کردیم

که این معلوم ذات است خواه اعتقاد کنیم که قدیم است و خواه اعتقاد کنیم که محدث است آنچه معلوم شده بود

که ذات است متغیر نشود اگر نه آنست که ذات از آن جهت که ذات است در قدیم و در محدث یک مفهوم دارد

و اگر نه بقا این علم علی جمیع التقدیرات ممکن نبودی **دلیل دوم** آنست که ما توانیم که تقسیم ذات کنیم بواجب و ممکن

و مورد تقسیم مشترک است پس باید که حقیقت ذات در واجب و در ممکن یک مفهوم باشد و چون درست شد که ذات

قدیم و ذات محدث از آن جهت که ذات‌اند یک مفهوم است لابد باشد که امتیاز ذات او از دیگر ذوات بچیزی باشد

زاید و آنچیز باید که صفت آن ذات بود پس درست شد که امتیاز ذات باری تعالی از دیگر ذوات بصفت است جواب

معنی ذات آنست که او قایم بنفس بود و قایم بنفس عبارتست از استغنا از محل و این معنی مفهومی سلبی است و مراد

که این قدر مفهومی مشترک است لکن آن حقیقت که محکوم علیه بهذا السلب است لنفسها مخالف دیگر حقایق است و بالجمله

اگر گوییم که ذات باری تعالی مخالف دیگر ذوات است لنفس تلک الذات و این مفهوم مشترک لازم آن حقایق

مختلفات است هیچ محال لازم نیاید **اما** اگر گوییم که ذوات متساوی‌اند و صفات مختلفه لازم آن ذوات متساوی

این سخن محال باشد والفرق ان الاشیاء المختلفه یجوز اشتراکها فی اللوازم اما الاشیاء المتساویه فیمتنع اختلافها فی اللوازم

و بالله التوفیق **المسئله الثالثه فی ان وجود الله تعالی هل هو نفس حقیقته ام لا** مذهبها که درین

مسئله ممکن است که گفته شود بیش از سه نتواند بود زیرا که ما میگوییم که وجود واجب بخلاف وجود ممکن است از آن

جهت که وجود است و علی هذا یکون قولنا الموجود علی الواجب لذاته و علی الممکن لذاته بالاشتراک اللفظی یا چنین گوییم

بلکه مفهوم لفظ موجود در حق واجب و ممکن یک معنی است و اگر چنین قسم باشد یا آنچه حقیقت وجود است در حق

باری تعالی مقارن ماهیتی دیگر است یا مقارن ماهیتی دیگر نیست پس بنا برین تقسیم سه قول حاصل شد **قول نخستین** آنست که

وجود باری تعالی عین ذات اوست و وجود ممکن عین ذات او و هم چنانچه واجب و ممکن بماهیت خلاف یکدیگرند

بوجود هم مخالف یکدیگر باشند **قول دوم** آنست که حقیقت وجود در حق واجب و در حق ممکن یکی است لکن آن

مفهوم در حق واجب الوجود مقارن ماهیت اوست و ماهیت او غیر آن وجود است و مستلزم آن وجود است **قول سیوم**

آنست که حقیقت وجود در حق واجب و ممکن یکیست و آنچه معنی وجود است در حق باری تعالی مقارن هیچ ماهیتی دیگر

نیست بلکه حقیقت ذات باری تعالی محض وجود بود بشرط التجرد عن الماهیات **اما** قول نخستین ابطال کردیم در مسئله معدوم

شیء و قول دوم اختیار ماست و مذهب جمع بزرگ از مشایخ اصولیان **و اما** قول سیوم اختیار ابو علی سیناست و نزدیک ما این

قول درست نیست و ما را بر بطلان این برهانهای بسیار است **برهان اول** آنست که درست کردیم که وجود از راه مفهوم

وجودی یکی است و ابو علی سینا با ما موافق است درین مقدمه پس گوییم وجود از آن روی که وجود است یا مقتضی

آنست که عارض ماهیه بود یا مقتضی آنست که عارض ماهیه باشد یا نه مقتضی اینست و نه مقتضی آن اگر حق قسم اول

بود باید که همه وجودها عارض ماهیه باشند پس گفتن که وجود در حق باری تعالی عارض ماهیه نیست خطا بود و اگر حق

قسم دوم بود پس باید که وجود در هیچ صورت عارض ماهیه نبود لکن ما برهان درست کردیم که وجود در حق ممکن عارض

ماهیات است و اگر حق قسم سیوم است و آن آنست که وجود نه مقتضی عروض باشد و نه مقتضی لاعروض پس هر دو قید

صفت بر وی روا باشد و چون این هر دو قید صفت عرضی جایز الزوال باشد لابد معلل باشد بعلتی منفصل پس تعین

ذات واجب الوجود موقوف بسببی منفصل باشد و این محال است و این برهان قاطع است برهان [illegible]

برهان دوم آنست که اگر تمام مهیت باری تعالی وجودی بودی یا سلب مهیت پس مبدأ ممکنات یا وجود باشد تنها یا این قید سلبی و یا مجموع این هر دو و اگر
وجود باشد پس باید که وجود در جمیع الاشیا همچنان بود که وجود از آن روی که وجود است یکی است و اگر قید سلبی باشد پس
عدم مبدأ وجود بود و این محال است و اگر مجموع این هر دو باشد پس عدم جزو علت وجود بود و این هم محال است اگر سائلی
گوید چرا روا نبود که آن وجود مجرد مستلزم صفتی باشد که بسبب آن صفت مبدأ ممکنات بود جواب این تقسیم که
گفته شده است در کیفیت استلزام آن صفت باز آید زیرا که موثر در آن صفت یا وجود بود یا آن سلب یا
مجموع هر دو برهان سوم آنست که اتفاق است که حقیقت وجود متصور است بتصور بدیهی و از نیست که اتفاق
محققان حکماست که وجود مستغنی از تعریف بحد و رسم و اما تجرد آن مهیت هم متصور است و چون این هر دو
متصور بود مجموع هر دو متصور بود و اتفاق است که مهیت واجب الوجود متصور خلق نیست و محال باشد که آنچه
متصور باشد عین آن بود که متصور نبود پس معلوم شد که حقیقت او غیر وجود مجرد است برهان چهارم آنست که در علم
منطق درست شده است که وجوب و امکان و امتناع کیفیات نسبت موضوع است بمحمول مثلا گویی الانسان بحسب
ان یکون حیوانا انسان موضوع بود و حیوان محمول و موصوف بودن انسان بحیوان نسبتی است میان موضوع
و محمول و وجوب کیفیت این نسبت است پس چون گویم بحسب ان یکون الباری تعالی موجودا حقیقت و کون تلک
الرابطة ممتنع التغیر ان وجوب و چون این معلوم شد لازم آید که وجوب البته معلوم نشود الا که مهیت غیر
وجود باشد برهان پنجم ابو علی سینا گفت وجود ممکنات غیر مهیتهای ایشانست و دلیل او بر این مطلوب آنست
که ما میدانیم که مهیات ممکنات بدانیم در وقتی که وجود ایشان ندانیم پس مغایرت لازم باشد ما نیز میگوییم وجوب
واجب الوجود بدانیم در وقتی که مهیت او ندانیم پس مغایرت لازم باشد برهان ششم مقدمه است که ابو علی سینا
و بیشتری از عقلا بروی اعتماد کرده اند و آن آنست که هر گاه که افرادی باشند داخل تحت یک نوع حقیقی
هرچه بر یکی روا باشد بر همه روا باشد پس اگر ذات باری مجرد وجود بود هرچه او را ممتنع بود باید که همه وجودها را
ممتنع بود و هرچه دیگر وجودها را ممتنع بود باید که او را هم ممتنع بود پس چون دیگر وجودها عارض مهیتها

و متغیر

و متغیر و فانی لازم آید که این معنی در همه وجودها جایز باشد و همچنانکه وجود او قایم بنفس و متعالی و واجب الدوام است
باید که این معنی در همه وجودها جایز باشد و همچنانکه این سخن باطل است معلوم شد که این مذهب باطل است حجت ابو علی
سینا آنست که اگر وجود باری تعالی صفت مهیت او بود و هرچه صفت چیزی بود مفتقر بود بموصوف و مفتقر
بغیری ممکن لذاته بود و ممکن را سبب باید و سبب آن وجود جز آن مهیت نبود و سبب مقدم باشد بوجود بر معلول پس لازم
آید که مهیت مقدم باشد بوجود بر وجود خود و این محال است جواب همچنانکه موثر مقدم باشد بر اثر قابل
مقدم باشد بر مقبول پس اگر تقدم موثر بوجود باید تقدم قابل هم بوجود باید پس مهیات ممکنات که قابل وجودند
باید که مقدم باشند بر وجود خود و اگر رواست که تقدم قابل بر مقبول بنفس مهیت بود نه بوجود چرا روا نبود که
تقدم مهیت که موثر است بوجود که اثر است بنفس مهیت باشد نه بوجود المسئلة السابعة فی انه تعالی لیس
بمتحیز در آغاز مسئله حدوث بیان کردیم که اگر متحیز منقسم باشد جسم بود و اگر منقسم نبود جوهر فرد بود و ما در این
مسئله براهین بسیار آریم برهان اول آنست که هرچه متحیز بود منقسم بود و هرچه منقسم بود ممکن الوجود بود پس لازم آید
که هرچه متحیز بود ممکن الوجود بود پس لازم آید که هرچه ممکن الوجود نبود باید که متحیز نبود اما بیان آنکه هرچه متحیز باشد
منقسم بود این بنا است بر مسئله نفی جوهر فرد و ما این مسئله بشرح بیاریم ان شاء الله اما بیان آنچه هرچه منقسم بود
ممکن الوجود بود نه از آنکه هرچه منقسم بود دو قسم در وی فرض توان کرد چون چنین باشد او مرکب باشد از اجزا
و هرچه مرکب باشد از اجزاء او مفتقر بهر یک از اجزاء خود بود و هر یک از اجزاء او غیر او بود و هرچه مفتقر بغیر بود
بود ممکن لذاته بود پس درست شد که هرچه متحیز بود منقسم باشد و هرچه منقسم بود ممکن لذاته بود پس لازم آید که هرچه ممکن
لذاته نبود باید که متحیز نبود برهان دوم آنست که ما درست کردیم در مسئله حدوث اجسام که هرچه متحیز بود محدث
باشد و در مسئله قدم صانع درست کردیم که صانع عالم محدث نبود پس گوییم اگر صانع متحیز بود محدث باشد لکن محال است
که محدث باشد پس محال است که متحیز باشد برهان سیوم آنست که در مسئله حدوث اجسام درست کردیم که هرچه
جسم بود متناهی بود و هرچه متناهی بود قابل زیادت و نقصان بود و هرچه قابل زیادت و نقصان بود محتاج بتخصیص مخصص بود

بتحقیق بود باید که متساوی بود پس اگر از یک جهت متناهی بود از همه جهات هم متناهی بود و اگر از یک جهت
نامتناهی بود از دیگر جهتها از دیگر جهت هم نامتناهی بود و اگر متناهی باشد پس کل الجهات بالای او خالی بود
وخلق عالم در آن حیزها جایز بود و برین تقدیر ذات او تحت عالم بود و این باتفاق محال است پس معلوم شد
که حاصل شدن او در مکان وحیز محال است شبهه چهارم دو نوع است یکی از عقل دوم از نقل اما شبهه عقلی آنست
که هر دو موجود که فرض کرده شود یا متداخل باشند یا متباین اما متداخل چون جسم و عرض و اما متباین چون
ذوات و اثبات هستی بخلاف این دو قسم محال است و در عقل نمی آید جواب این شبهه بنا است بر دو مقدمه
مقدمه نخستین آنست که قسمت عقلی تقاضا سه قسم میکند یکی متحیز و دوم قایم بمتحیز سیوم آنچه نه متحیز بود و نه
قایم بمتحیز اما آن دو قسم اول اتفاقی است اما قسم سیوم اگر کسی انکار کند از دو حال بیرون نبود یا گوید به بدیهه
عقل میدانیم که وجود او محال است و اگر دعوی بدیهه کند این سخن باطل است زیرا که هر چه بدیهی البطلان باشد عقلا
در آن خلاف نبود و اگر عقلا این قسم اثبات کرده اند یکی که فلاسفه میگویند ارواح فلکی موجوداتی اند نه متحیز و نه قایم
بمتحیز و همچنین میگویند ارواح انسانی نه متحیز است و نه قایم بمتحیز و اگر امتناع این قسم ببدیهه عقل معلوم بودی اگر
عقلا آنرا اثبات نکردندی پس دانستیم که دعوی بدیهه نتوان کردن در امتناع این قسم پس ابطال او بجز
استدلالی نباشد مقدمه دوم آنست که این مقدمه که میگویند هر دو ذات که باشند یا متداخلان باشند یا متباینان
این سخن علی الاطلاق درست نیست زیرا که احتمال دارد در دو ذات که هر دو متحیز باشند و احتمال دارد که هیچ
متحیز نباشند و احتمال دارد که یکی متحیز باشد و یکی متحیز نباشد اگر هر دو ذات متحیز باشند لابد باشد که
متداخلان باشند یا متباینان اما اگر هیچیک متحیز نبود محال باشد که کسی گوید این چنین دو ذات یا متداخلان باشند
یا متباینان زیرا که متداخلان آن باشند که هر دو در یک حیز باشند و متباینان آن باشند که هر یک در حیزی دیگر
باشند پس تداخل و تباین فرع آنست که در حیز باشد و چون هیچ دو ذات در حیز نباشند بدیهی عقل که محال بود
وگفتن که ایشان متداخلند یا متباینان و همچنین اگر دو ذات باشند یکی متحیز دوم نامتحیز محال باشد گفتن که

ایشان

ایشان متداخلانند یا متباینان و چون این هر دو مقدمه درست شد بجواب شبهه باز آییم و گوییم این کس
که میگوید خدای تعالی باید که در جهت باشد یا دعوی میکند که این قضیه بدیهی اول است یا مسلم میدارد که بدیهی
و برین دلیل میگوید اگر دعوی بدیهی میکند بروی دو سخن هست مارا اما اول آنکه مدلل درست کردیم که این بدیهی نیست
واما دوم آنکه چون دعوی بدیهه میکند حجت گفتن بروی ضایع و بیفایده بود و اگر مسلم میدارد که بدیهی نیست و
استدلالی است آنچه گفته است دلیل نیست زیرا که آنچه میگوید که هر دو ذات که فرض کرده شود یا متداخلان
باشند یا متباینان ما برهان وطعی درست کردیم که این سخن آنگاه حق بود که این هر دو ذات در مکان
باشند پس صحت این مقدمه موقوفست در اثبات آنکه باری تعالی در مکان است پس چون او اثبات
آنکه باری تعالی در مکان است بدان مقدمه کند که این دور باشد و دور باطل باشد و هر کس را که انصاف باشد
و فهم داند که این جواب وافی و کافی است ازین شبهه اما شبهه آنست که در قرآن و اخبار الفاظی آمده است
که موهم جهت باشد و بدانکه ما را در جواب این نوع سخن اصلی است و آن آنست که هر گاه که ظاهر نقلی
باشد و دلیل عقلی قطعی قایم شود بر نقیض آن چهار قسم پیش آید دلیل آنکه تصدیق عقل کنیم و هم تصدیق نقل
و این محال است و الا تصدیق نقیضین لازم آید تکذیب هر دو کنیم و این هم باطل است و الا تکذیب نقیضین لازم آید
واما آنکه تقدیر ظاهر کنیم و تکذیب عقل کنیم و این محال است زیرا که دلایل عقلی اصل است و دلایل نقلی را بر آن
اگر تکذیب عقل کنیم ابطال اصل کرده باشیم و چون اصل باطل شد فرع هم باطل شود پس نه عقل ماند و نه نقل
جواب آنست که تصدیق دلایل عقلی کنیم و دانیم که مراد خدای تعالی ازان الفاظ آن ظواهر نیست بلکه چیزی دیگر است
و این قسم حق است و چون این درست شد مراد اصولی برهانی را بتفاصیل آن تاویلات هیچ کاری نبود
این خلاصه سخن عقلی درین باب و اما تاویلات آیات علی سبیل التفصیل در تفسیر بزرگ خود یاد کردیم علی سبیل
الاستقصا و بالله التوفیق المسئلة التاسعة فی انه سبحانه وتعالی یستحیل ان یحل ذاته فی شیء
ویستحیل ان یحل صفة من صفاته فی شیء بدانکه ترسایان گویند که صفت علم حق در عیسی حلول کرد

وجماعتی از جاهلان باشند که گویند ذات او در بدن شخصی یا در روح شخصی حلول کند و این سخن نزدیک عاقلان باطلست

و برهان بطلان آنست که اگر ذات او یا صفتی از صفات او در چیزی حلول کند یا چنان باشد که آن حلول جایز

باشد یا واجب اگر واجب باشد محتاج محل بود و هر چه محتاج غیر باشد ممکن الوجود باشد پس واجب الوجود ممکن آید که

ممکن الوجود بود و این محال است و اگر آن حلول جایز بود چنانکه قبل الحلول و بعد الحلول هیچ تغیر در ذات و صفات او

در نیاید پس آن نفی حلول ثابت شد **جواب شبهه نصاری** که عیسی مرده زنده کرد و این جز بقوت الهی نتواند کردن

چرا روا نبود که آن مرده زنده کردن فعل خدا باشد لکن بر وفق دعوی عیسی حاصل شد از برای اظهار معجزهٔ او

**و مرا** درین مسئله با ترسائی مناظره افتاد و او را گفتم مسلم میداری که از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید گفت

بلی گفتم حلول روا میداری فی الجمله پس دلیل صحت که در زید و عمرو حلول نکرده است بلکه دلیل صحت که در حیوانی

خسیس که فرض کرده شود حلول نکرده است گفت این سخن لایق تو نیست زیرا که ما این سخن در حق عیسی از برای

آن اثبات میکنیم که در حق او مرده زنده کردن ظاهر شد و چون این معنی در حق زید و عمرو یافت نمیشود چگونه این حلول

اثبات کنیم او را گفتم من ترا اول گفتم که از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید مرا مسلم داشتی و چون این سخن مسلم

داشتی ترا این جواب سود ندارد زیرا که مرده زنده کردن نزدیک تو دلیل حصول آن حلول است و در حق

زید و عمرو و گربه و موش این دلیل یافت نمیشود ولکن چون از عدم دلیل عدم مدلول لازم نمی آید

از آنکه گربه و موش مرده زنده نمی کنند عدم حلول لازم نیاید پس ترا ممکن نباشد جزم کردن بنفی حلول

در حق گربه و موش نصرانی منقطع شد **جواب دیگر** گفتم اگر بر دست عیسی مرده زنده شد بر دست موسی عصا ثعبان

شد و چوب را ثعبان کردن عجب تر است از مرده زنده کردن و چون در حق موسی علیه السلام هیچ حلول نبود

پس در حق عیسی علیه السلام همچنین باشد والله ولی التوفیق **وبدانکه جماعتی دیگر** از جهال دعوی اتحاد کنند و آن اتحاد

خود مطلقا محال است زیرا که در وقت اتحاد یا هر دو موجود باشند یا هر دو معدوم شوند یا یکی موجود باشد

و دوم معدوم اگر هر دو موجود باشند پس دو باشند نه یکی و اگر هر دو معدوم شوند و سیومی پدید آید پس آن اتحاد نباشد

بلکه

بلکه آن هر دو شی فانی گشته باشند و سیومی حاصل شده باشد و اگر یکی مانده بود و دوم فانی شده اتحاد هم

محال بود زیرا که موجود و معدوم متحد شوند لازم آید که وجود عدم باشد و عدم وجود و این محال است

پس پیدا شد که اتحاد محال است وبالله التوفیق **المسئلة العاشرة فی بیان انه تعالی یمتنع ان یکون محلا للحوادث**

مشهور آنست که کرامیان روا دارند حدوث صفات در ذات باری تعالی

و دیگر طوائف روا نداراند **بدانکه** کرامیان میگویند که بیشتر فرق عقلا این معنی روا دارند اگرچه بزبان

منکران باشند **و اما معتزله** مذهب ابو علی و ابو هاشم آنست که اگرچه ارادت و کراهت لا فی محل باشند

اگر صفت مریدی و کارهی در ذات خداوند پدید آید و آن هر دو وصف حادثست و همچنین چون

مرئی و مسموع حاضر شود وصف مدرکی در ذات خداوند پدید آید حادث شود بلی احتراز لفظ حدوث کنند

و لفظ تجدد گویند اما این مضایقات در مجرد عبارتست اما معنی متفق علیه است **اما ابو الحسین بصری** او میگوید که

ذات باری تعالی موجب صفات عالمیست بشرط حضور معلوم چون معلوم متجدد میشود عالمیات در ذات

متجدد میشود پس باری تعالی محل حوادث باشد **و اما اصحاب ما میگویند** حکم عبارتست از تعلق خطاب شرع پس

میگویند نسخ حکم یا رفع حکم باشد یا انتهاء حکم و علی التقدیرین این تغیرات در آن تعلقات و میگویند علم خدای

یکیست نامتغیر لکن قبل وقوع المعلوم تعلق بانه سیقع و بعد وقوعه یزول ذلک التعلق و یصیر متعلقا بانه کان واقعا

و این تصریح است بتغیر این تعلقات و میگویند قدرت خدای تعالی متعلق بود از ازل تا ابد بایجاد موجودی معین

چون ایجاد کرد آن مقدور در وجود آمد آن تعلق منقطع شد زیرا که آن تعلق اگر باقی ماند پس لازم آید که

قادر باشد بر ایجاد موجود و این محال است پس اگر بعد از وجود مقدور تعلق قدرت باعدام حادث شود و چون

معدوم کرداند آن تعلق زایل شود و تعلق قدرت باعاده حادث شود و همچنین ارادت از ازل تا ابد متعلق بود بترجیح

آن موجود معین چون این چیز مرجح شد در وجود آمد آن تعلق باقی نماند پس این هم نوع تغیری است و اتفاق

که روا نبود که معدوم مرئی باشد یا مسموع پس باری تعالی در ازل رائی غیر خود نبود و سامع کلام غیر خود نبود پس در لایزال

بذات موصوف پس لازم آید که محل حوادث باشد و ما در مسئله کلام و ارادات بیان کنیم که آن صفات قدیمند نه محدث
پس اشکال زایل شد و بالله التوفیق **المسئلة الحادیة عشر فی بیان کونه تعالی قادراً** مذهب مسلمانان
آنست که تاثیر باری تعالی در عالم بحکم قدرت و اختیار است و مذهب فلاسفه آنست که تاثیر او در عالم تاثیر ایجاب است
چون تاثیر آفتاب در روشنائی و تاثیر آتش در گرمی و پیش از آنکه در مقصود خوض کنیم مقدمه فرا پیش داریم در بیان حقیقت قادر
میگوئیم قادر بر آن ذات باشد که فعل و ترک از وی جایز بود بحسب دواعی و ارادات چنانکه آدمی اگر خواهد که برود
تواند و اگر خواهد که نرود هم تواند و رفتن و نارفتن موقوف باشد بر ارادت **اما** اثر کردن آتش در گرمی
بخلاف اینست زیرا که اثر کردن او در گرمی موقوف نیست بر ارادت او بلکه لذاته است و بدانکه فلاسفه را
درین مقام سؤالاتست **سؤال اول** آنست که روا نیست که از وی فعل صادر شود و روا نیست که ترک صادر
شود و رجحان یکطرف بر دوم یا موقوف هیچ مرجح نبود یا موقوف مرجح باشد بدو دلیل دلیل اول آنست که اگر
رجحان بی هیچ مرجح روا بود پس نفی صانع لازم آید دلیل دوم آنست که ما از خود می یابیم که تا در دل ما تقاضای
ارادتی بفعل پدید نیاید فعل کرده نشود و تا در دل کراهیتی و نفرتی پدید نیاید ترک راجح نشود و هر بار
که ارادت فعل و ترک برابر شود هیچ رجحان ظاهر نشود و مرد متحیر ماند پس معلوم شد که رجحان یکطرف فعل
و ترک بر دوم طرف موقوف بر مرجح باشد و چون این پیدا شد گوئیم چون مرجح فعل بتمامت حاصل شد یعنی قدرت
باشد و ارادت جازم و لی نور حاصل باشد و وقت و آلت و مصلحت حاصل باشد و هیچ مانع نه عقلی و نه شرعی بتقدیر
حصول این همه شرایط یا ترک ممکن باشد یا روا نباشد اگر ممکن بود پس با حصول این همه موجبات هم فعل و هم
ترک روا بود پس رجحان فعل را بر ترک مرجحی دیگر باید و سخن در مقام دوم چون سخن در مقام اول بود و این
بتسلسل انجامد و این باطل است پس پیدا شد که هرگاه که جملهٔ موجبات از قدرت و دواعی و شروط و انتفاء موانع حاصل آید
صدور فعل واجب باشد و هرگاه که قیدی ازین قیدها مختل شود صدور فعل محال باشد پس فاعل در آن وقت که فعل از وی
در وجود آید واجب التاثیر بود و در آن وقت که در وجود نیامد ممتنع التاثیر باشد و برین تقدیر هیچ فرق نماند

میان

میان موجب و مختار زیرا که فرق آنست که شرایط تاثیر ما در افعال ما روا است که متغیر شود لاجرم گاه فاعل گردیم
و گاه تارک اما شرایط تاثیر ذات باری تعالی در افعال او روا نیست که متغیر شود لاجرم باید که او
مؤثر باشد اینست **سؤال عظیم فلاسفه** و حاصل سخن ایشان آنست که مؤثر جز موجب معقول نیست
زیرا که اگر کل ما لابد منه حاصل باشد صدور فعل واجب بود و اگر کل ما لابد منه حاصل نباشد صدور فعل
ممتنع باشد و نزدیک ایشان آنست که مجموع قدرت با داعی علتی موجبه مر فعل را **سؤال دوم**
آنست که مذهب درست آنست که تغیر بر صفات حق جایز نیست و عدم قدیم محال است پس چون ارادت باری تعالی
و قدرت از ازل الی یومنا هذا متعلق بود بایجاد این فعل معین و تغیر آن تعلق محال باشد پس برین
تقدیر محال بود که باری تعالی موجب آن فعل نبود پس موجب بالذات باشد و قادر مختار نبود **سؤال سوم**
نه مذهب درست آنست که خلاف معلوم خدای تعالی محال الوقوع است پس چون عالم بود بوقوع عالم در وقتی معین
و عالم باشد بعدم او در دیگر اوقات پس قادر نباشد بر ترک ایجاد در وقت وقوع و بر فعل در وقت عدم
پس قادر نباشد بلکه موجب باشد **سؤال چهارم** ترک فعل عبارتست از آنکه فعل بر عدم اصلی بماند و
عدم صحت مقدوری ندارد زیرا که قدرت صفتیست مؤثره و عدم نفی محض است پس عدم را صلاحیت
مقدوری نبود و چون ترک فعل عبارتست از بماندن فعل بر عدم اصلی و عدم اصلی را صحت مقدوری
هم از آن جهت که عدم است که هم از آن جهت که باقی است پس معلوم شد که ترک البته صلاحیت ترک نبود نیست
و هرچه چنین باشد او موجب بالذات بود پس معلوم شد که فرق کردن میان موجب و میان قادر
**جواب از سؤال نخستین** متکلمان را درین موضع دو قول است یکی آنست که صدور فعل از فاعل موقوف
داعی باشد و قول دوم آنست که صدور فعل از فاعل موقوف داعی نیست **و بدانکه** قول اول اقرب است و جواب
که فعل موقوف داعی باشد لکن عند حصول الداعی واجب الوقوع نشود و اصل ان الفعل یصیر عند
الداعی اولی بالوقوع و لکن لا ینتهی تلک الاولویة الی حد الوجوب **و بدانکه** ما را درین سخن دو اعتراض است **اعتراض نخستین**

آنست که در آنوقت که فعل و ترک مساوی بود رجحان فعل بر ترک محال بود درین قول و الا رجحان موقوف داعی نباشد و این
قول آنست که رجحان موقوف داعی است و چون در وقت مساوی رجحان محال بود در وقت مرجوحی اولیٰ
که وقوع طرف مرجوح محال بود و چون طرف مرجوح الوقوع بود لابد طرف راجح واجب الوقوع بود لانه لا خروج
عن طرفی النقیض **اعتراض دوم** آنست که با حصول کل مرجحات اگر فعل واجب الوقوع نبود ما فرض
توانیم کرد که با حصول آن مرجحات گاه فعل واقع شود و گاه فعل واقع نشود و لابد باشد که نسبت کل آن مرجحات
با هر دو زمان برابر بود پس امتیاز وقت وقوع از وقت لاوقوع یا موقوف مرجحی بود یا موقوف مرجحی نبود
اگر موقوف مرجحی بود پس آنچه حاصل بوده است قبل انضمام هذا القید فان کان جایز اعاد التقسیم الاول و
انتقلنا الی قید آخر و لزم التسلسل و اگر امتیاز وقت وقوع از وقت لاوقوع موقوف هیچ مرجح نباشد و
نسبت کل آن مرجحات با هر دو وقت برابر بوده است پس اختصاص یک وقت بوقوع و دوم بلاوقوع ترجیح
یک طرف ممکن مساوی باشد بر دوم طرف بی هیچ مرجح و این محال است پس بدین دو اعتراض این دو قول باطل
شد **قول دوم** و آن آنست که صدور فعل از قادر موقوف داعی نباشد و این اختیار اکثر علمات و
تقدیر این سخن آنست که گفتیم العطشان اذا خیر بین شرب قدحین متساویین من جمیع الوجوه والهارب من السبع
الضاری اذا عن له طریقان فانه یختار احدهما لا لمرجح و بدین قول آن اشکال که فلاسفه گفته اند ساقط شود
**اما سوال دوم** و آن آنست که قدرت و ارادت باری تعالی از ازل تا امروز متعلق بوده است با یجاد فعل معین
پس آن تعلق ازلی بود پس عدم بروی محال بود پس باید که قادر نبود بر ترک و چون چنین باشد موجب باشد
گوییم معنی مختار آن نبود که باختیار فعل و ترک از وی متصور باشد زیرا که آن خود محال باشد لکن آنست که اختیار
فعل و اختیار ترک کل واحد منهما بدلا عن الاخر از وی ممتنع نبود و در حق باری تعالی این معنی معقول است **اما**
**سوال سوم را جواب** آنست که اگر قدرت و ارادت تعلق کرد بایقاع فعل در زمان معین علم تعلق کرد بوقوع
آن فعل در آن زمان و اگر قدرت و ارادت تعلق کرد بایقاع فعل در زمان دیگر علم تعلق کرد بوقوع فعل در زمانی دیگر

بی

پس تعلق علم بوقوع فعل در زمان معین تبع تعلق قدرت و ارادت بایقاع فعل در زمان معین و
چون چنین باشد علم مانع قدرت و ارادت بود **و اما سوال چهارم را جواب** آنست که قدرت
و داعی حاصل باشد مادام که فعل باقی ماند بر عدم اصلی و برین وجه که گفتیم آن سوال ساقط شود و چون از بیان مقدمه
فارغ شدیم در مقصود شروع کنیم و گوییم **و دلیل** بر آنکه باری تعالی قادر است آنست که درست کردیم
که عالم محدث است و محدث را موثری باید پس گوییم تاثیر آن موثر در وجود عالم یا بر سبیل تاثیر اختیاری
روا نبود که آن تاثیر بر سبیل وجوب ذاتی بود زیرا که تاثیر آن علت یا بر شرط موقوف بود یا بر هیچ شرط
موقوف نبود اگر بر هیچ شرط موقوف نبود مادام که علت باشد باید که معلول باشد پس یا قدم عالم لازم
آید یا حدوث صانع و ما این هر دو باطل کرده ایم و اگر تاثیر آن علت موقوف باشد بر شرطی آن شرط
یا قدیم باشد یا محدث اگر آن شرط قدیم باشد از قدم علت و قدم شرط قدم معلول لازم آید و اگر آن
شرط محدث باشد سخن در کیفیت حدوث آن شرط چون سخن در کیفیت حدوث آن معلول باشد پس اگر از برای
حدوث شرط دیگر باشد تسلسل حوادث لازم و آن محال است زیرا که ما به برهان درست کرده ایم که
حوادث لا اول لها باطل است پس درست شد که تاثیر باری تعالی در عالم بر سبیل ایجاب نیست بلکه بر سبیل
صحت و اختیار است و مراد ما از قادر بیش ازین نیست پس معلوم شد که صانع عالم قادر است
**اگر سائلی** گوید چون بدلیل درست شد که محال است که عالم قدیم باشد پس حصول عالم قدیم باشد پس حصول
عالم در ازل محال باشد پس برین تقدیر چرا روا نباشد که کسی گوید اگرچه علت موجب بالذات در ازل بود
الا آنکه معلول ممتنع الحصول بود در ازل پس عدم حصول معلول از برای عدم علت نبود لکن از برای قیام مانع
بود و آن حصول ازلیت است **جواب** گوییم که ازل منافی فعل است لکن اگر عالم در وجود آمده بودی پیش از آن
وقت معین بمقدار ده روز بدین قدر زیادتی ازلی نشدی پس پیش از حصول عالم بمقدار ده روز علت
حاصل بود و مانع زایل پس بایستی که عالم حاصل آمده بودی پیش از آنوقت که حاصل شد و چون اینمعنی نبود دانستیم

بدان ذات و آن ذات غیر آن صفت باشد و هرچه بغیری مفتقر بود ممکن لذاته بود
و او را موثری باید پس اگر عالمی زاید بود بر ذات لازم باشد که معلول ذات بود لکن این محالست
زیرا که موجب آن علم آن ذات بود و موصوف بآن علم آن ذات بود و هیچ شک نیست که آن ذات
فردست من جمیع الوجوه پس بتحقیق فرد من جمیع الوجوه هم فاعل باشد و هم قابل و این محالست جواب
لا نم ان الفرد یمتنع ان یکون قابلا و فاعلا معا نعم بینهم امتناع هذا علی ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد
و سیجیٔ الکلام علیه فی شبههم ان شاء الله تعالی شبهه دوم عالمی اگر از شرایط نیست پس اثبات نتوان کردن و اگر
از شرایط الهیت است پس آله مرکب بود از ذات و عالمی و هرچه مرکب بود ممکن باشد پس آله ممکن باشد و این محالست
اگر سائل گوید چرا روا نبود که ذات موجب علم باشد و از وجوب هر دو وجوب آله حاصل باشد جواب اگر عالم
بود عالمی او عین ذات او نبود چنانکه در شبهه نخستین تقریر کردیم بلکه صفت زاید بود بر ذات پس گوییم که ذات
واجب الوجود بی این صفت زاید کامل باشد من جمیع الوجوه یا نبود اگر کامل باشد من کل الوجوه پس آن علم معتبر
نباشد در حصول کمال پس او از صفات کمال نبود و هرچه چنین باشد شریه ذات واجب الوجود از وی واجب
باشد و اگر ذات واجب الوجود بی آن صفت کامل نبود پس لازم آید که آن ذات ناقص لذاته کامل بغیره باشد
و این محال است جواب گوییم چون علم کمال ذاتست بود هرگاه که ذات بی علم فرض کرده شود نقصان
لازم آید پس لزوم نقصان او از فرض خلو ذاتست از علم نه از اثبات علم وبالله التوفیق فصل دوم
در بیان آنچه باری تعالی عالمست بکل معلومات برهان آنست که ذات باری تعالی حی است و هرچه حی است او را صحت
آن بود که هرچه صحت معلومی دارد بداند پس ذات باری تعالی را صحت آن بود که عالم بود بکل معلومات و موجب
آن علم ذات اوست و نسبت آن موجب با همه یکسانست پس ترجیح یکی بر یکی محال بود پس چون بعضی داند
لازم آید که همه داند و باید دانستن که درین مسئله مخالفان بسیار اند و ما سخن هر یک اشارتی خواهیم کرد
نوع اول از مخالفان آن قومند که میگویند روا نبود که عالم بود بذات خود زیرا که علم بجزئی تقاضاء

اضافتی کنند میان عالم و معلوم و ذات باری تعالی فرد مطلق است و منزه است از جمله جهات ترکیب و اضافت بکثرت
اعتبار کند محالست پس علم او بذات او محال باشد بخلاف علم ما بذات ما زیرا که ذات ما فرد مطلق نیست
پس این سخن در ذات ما روا نبود جواب ما آنست که چون درست شد که او عالمست بجزئی عالم بود بدانکه
عالمست بدانکه بدان چیز پس لابد بود که عالم باشد بخود پس معلوم شد که باری تعالی عالم بود بذات خود
و اما آنچه خصم گفت که اضافة الشیٔ الی نفسه محال قلنا لا نم بدلیل انه یصح ان یقال انه و حقیقته نوع
دوم از مخالفان قومی گویند عالمست بذات خود لکن عالم نیست بمعلومات دیگر و شبهه ایشان آنست که علم
صورتیست مساوی ماهیت معلوم در ذات عالم بر مثال صورت روی که در آینه پیدا شود و باید که بعدد هر معلوم
صورتی باشد زیرا که آن صورت که در ذات عالم حاصل شود مساوی ماهیت معلوم باشد و چون ماهیات معلومات مختلف باشند صورتی
که مطابق آن ماهیات باشد هم مختلف بود پس اگر باری تعالی عالم باشد بماهیات اشیا لازم آید که بعدد هر معلوم در ذات
باری تعالی صورتی باشد و چون چنین باشد کثرت در ذات باری تعالی پدید آید و این محالست جواب اولا لا نم که علم عبارت
از انطباع صورست بلکه بنزدیک ما عبارتست از نسبتی مخصوصه میان ذات عالم و ذات معلوم پس از کثرت معلومات
جز کثرت اضافات حاصل نشود و کثرت اضافات منافی وحدت ذات نباشد زیرا که واحد نصف دو باشد و ثلث
ثلثه و ربع اربعه و هلم جرا الی ما لا نهایة له پس معلوم شد که کثرت نسب و اضافات منافی وحدت ذات نیست وبالله
التوفیق و نوع سیوم از مخالفان میگویند باری تعالی عالمست بماهیتهای کلی لکن عالم نیست بمتغیرات
و شبهه ایشان آنست که اگر عالم باشد بدانچه زید اینجا نشسته است چون زید از اینجا برخاست یا آن علم
بماند یا نماند اگر بماند جهل بود و این بر خدا محال است و اگر نماند تغیر بود و تغیر بر خدای تعالی محال است
و بدانکه متکلمان بسبب این شبهه دو طایفه شدند اما شیخ متکلمان گفته العلم بان الشیٔ سیوجد نفس العلم
بوجوده اذا وجد و گفته دلیل برین آنست که ما دانیم که فردا زید در شهر خواهد آمدن و تقدیر کنیم که آن علم بماند
تا آنگاه که زید در آید لابد باشد که ما بدان علم نخستین میدانیم که زید آن عنست در آمد و چنین سهو و غفلت بر خدای تعالی

لاجرم ان العلم بان الشی العلانی سیوجد یکون نفس العلم بوجوده لو وجد واما ابو الحسین البصری گفت این مذهب باطل است
وزعم بان العلم بان الشی سیوجد یمتنع ان یکون نفس العلم بوجوده اذا وجد واحتج علیه بوجوه الاولی ان من شرط
المثلین ان یقوم کل واحد منهما مقام الآخر والعلم بان الشی سیوجد لا یقوم البتة مقام العلم بانه موجود الان فان قبل
وقوع المعلوم لو اعتقد انه سیقع بعد ذلک کان علما ولو اعتقد انه وقع الان کان جهلا واما حال وقوعه ینعکس الامر
فلو اعتقد انه سیقع کان جهلا ولو اعتقد انه واقع کان علما فثبت ان کل واحد منهما لا یقوم مقام الآخر وذلک
یقتضی کونهما مختلفین فی الحقیقة واذا وقع الاختلاف فی الحقیقة لا یمکن دعوی الاتحاد وثانیها ان کونه عالما بانه سیقع غیر
مشروط بوقوعه وما لیس مشروطا بالشی یمتنع ان یکون هو عین ما یکون مشروطا بالشی وثالثها ان مجرد العلم بان الشی
سیقع لا یکون علما بوقوعه اذا وقع فان من علم ان زیدا سیدخل البلد غدا ثم انه حبس فی بیت مظلم لا یمیز فیه بین اللیل
والنهار وبقی علی هذه الحالة حتی جاء النهار ودخل زید البلد فههنا هذا الشخص بمجرد علمه بان زیدا سیدخل الدار
غدا لا یصیر عالما بانه دخل الان فی البلد فثبت ان العلم بان الشی سیوجد لا یکون علما بوجوده اذا وجد بل لا بد من علم
ان زیدا سیدخل الدار غدا ثم علم حضور الغد حتی یتولد من هذا العلمین علم بان زیدا دخل الان الدار ورابعها
ان العلم بالشی صورة مطابقة للمعلوم ولاشک ان حقیقة سیقع مخالف لحقیقة الوقوع فی الحال فوجب ان یکون العلم
باحدهما مخالفا للعلم بالآخر و چون ابو الحسین البصری قول شیخ را بدین دلایل باطل کرد الزام کرد که علم باری تعالی در جزئیات
متغیر شود و گفت موجب این علمها ذات باری تعالی است لکن بشرط الحاجب حضور معلوم باشد پس هر گاه که معلوم واقع شد
بر وجهی معین ذات موجب حصول علم باشد بر آن وجه معین و چون این معلوم شد گوییم که چون معلوم بر آن وجه نماند و بر وجه دیگر
که واقع شود لاجرم آن علم اول نماند علمی دیگر حادث شود مشایخ بروی دو سوال آورده‌اند سوال اول آنکه این علم که زایل
شد قدیم بود یا محدث اگر قدیم بود پس عدم قدیم روا داشته باشی و اگر این دلیل روا بود دلیل حدوث اجسام
باطل شود و اگر محدث بود پیش از حدوث او اگر علمی دیگر بوده است محدث حوادث لا اول لها باشد و اگر این
روا باشد دلیل حدوث اجسام باطل شود و اگر علمی دیگر بوده است قدیم پس قدیم معدوم شده باشد و اگر هیچ علمی

نبوده است نه قدیم و نه محدث پس اثبات جهل مطلق شد سوال دوم آنست که تغیر محال است بر باری تعالی علی الاطلاق
برهان این آنست که هر صفت که فرض کرده شود ما ذات باری تعالی کفایت باشد در ثبوت آن یا کفایت
باشد در سلب آن یا کفایت نبود نه در سلب و نه در ثبوت اگر کفایت باشد در ثبوت یا سلب باید که آن
ثبوت یا آن سلب دایم باشد پس تغیر محال بود و اگر کفایت نبود نه در ثبوت و نه در سلب پس ثبوت آن صفت
و سلب آن صفت موقوف غیری باشد پس گوییم ذات باری تعالی موقوف باشد بر آنچه یکی ازین دو طرف حاصل باشد
یعنی یا ثبوت آن صفت یا سلب آن صفت و ثبوت آن صفت و سلب آن موقوف ثبوت غیری باشد یا سلب آن غیر
والموقوف علی الموقوف علی الغیر موقوف علی الغیر والموقوف علی الغیر ممکن لذاته پس لازم آید که واجب الوجود لذاته
ممکن الوجود لذاته باشد و این محال است پس معلوم شد که تغیر مطلقا بر صفات خدای تعالی محال باشد و چون این
درست شد گوییم این دلیلها که ابو الحسین گفت موجب تغیر تعلقات علم است و موجب تغیر نفس علم
نیست لکن از باب نسب و اضافات و آن را در اعیان وجود نیست پس این تغیر تعلقات تغیر در علم خدای تعالی
واقع نشود و بالله التوفیق نوع چهارم از مخالفان هشام بن الحکم است که میگوید باری تعالی در ازل عالم بود
بماهیات و حقایق اشیا اما علم او باشخاص و احوال آنگاه پدید آید که آن اشخاص موجود شوند و او را بر آن
دو شبهه است شبهه اول آنست که میگوید العلم یتعدد بتعدد المعلوم والدلیل علیه انه یصح العلم باحد
المعلومین مع الذهول عن المعلوم الآخر و ذلک یوجب التغایر قطعا و اگر کسی گوید که من علم اثبات نکنم جدا را
لکن عالمیت اثبات کنم این نزاعت در عبارت و ما آن سخن که در علم تقریر کردیم بعینه در عالمیت تقریر کنیم
لانه یمکن ان نعلم عالمیة الله تعالی باحد المعلومین حال الذهول عن عالمیته بالمعلوم الآخر و ذلک یوجب التغایر
و چون این مقدمه درست شد گوییم اگر عالم بود بمعلومات نامتناهی لازم آید که علوم نامتناهی حاصل باشد دفعة واحدة
یا عالمیات نامتناهی حاصل باشد دفعة واحدة و این محال است زیرا که هر عدد که موجود باشد قابل زیادت و نقصان باشد
و هر چه قابل زیادت و نقصان باشد محال باشد که نامتناهی بود جواب گفته‌اند که علم یکی است لکن تعلق متعدد است و تعلقات

زیرا که خاصیت قدرت ایجاد است و آن بنسبت با همه اوقات برابر باشد و علم نیز چرا که علم بوقوع تبع
وقوع باشد و ما را مرجحی می باید که وقوع طبع او بود پس باید که آن مرجح صفتی دیگر بود زاید بر علم و
قدرت و ظاهر است که حیوة و کلام و سمع و بصر و قدم و بقا صالح این معنی نیست پس صفتی دیگر باید و آن
ارادت است اگر سایلی گوید لا نسلم ان تقدم المتاخر و تاخر المتقدم جایز و ذلک لان من المحتمل ان
یکون هذه الحوادث الارضیة مستندة الی الاتصالات الفلکیة و تلک الاتصالات لازمة منه کون کل واحد
منها متحرکا علی وجه خاص و کون کل واحد منها متحرکا علی وجه خاص انما کان لان ماهیة کل واحد منها تخالف ماهیة الاخر
فلا جرم کان کل واحد من تلک الماهیات یستلزم نوعا معینا من الحرکات لا یقال هذا مدفوع فی وجهین الاول
ان القول بان ذات کل واحد منها هی الموجبة لتلک الحرکة باطل لان تلک الماهیة دائمة والحرکة غیر دائمة والدایم
لا یکون علة لغیر الدایم الثانی هب ان هذا محتمل ولکنا قد دللنا علی حدوث الاجسام فلم اختص حدوث العالم
بذلک الوقت المعین فلم یحدث قبله ولا بعده لانا نجیب عن الاول بانه من المحتمل ان یکون ایجاب الشیء الدایم
لهذا الحادث المعین مشروطا بان یسبقه حادث قبله کان ایجابه لذلک الحادث مشروطا بان یسبقه حادث آخر
و هلم جرا فعلی هذا یکون ایجابه للمتاخر مشروطا بسبق الحرکة المتقدمة و بهذا الطریق لا یمتنع کون الدایم
علة للمتغیر و عن الثانی ان بتقدیر ثبوت القول بحدوث العالم و حدوث الزمان لم یکن قبل اول الزمان
الموجود زمان آخر البتة و اذا کان کذلک لم یکن له قبل و اذا لم یکن له قبل لم یکن ان یقال لم لم یوجد قبله سوال
دوم اگر مسلم داریم که تقدم و تاخر جایز است چرا روا نبود که موثر در آن ترجیح قدرت باشد و آنچه
گفت که خاصیت قدرت ایجاد است و حقیقت ایجاد بنسبت با همه برابر باشد گوییم خاصیت ارادت ترجیح
بود و حقیقت ترجیح بنسبت با همه اوقات برابر باشد پس اگر قدرت مفتقر باشد بمرجحی دیگر ارادت باید که مفتقر بود
بمرجحی دیگر و این موّدی باشد بتسلسل و تمام تقریر این سوال آنست که همچنانکه در عقل جایز است که قدرت در این
وقت ایجاد کند و در ما قبل و ما بعد در عقل هم جایز است که ارادت بدین وقت تخصیص کند نه ما قبل و ما بعد پس اگر

ان

آن جواز مفتقر است بمرجحی دیگر این جواز باید که مفتقر باشد بمرجحی دیگر و اگر در ارادت حاجت نیز چرا روا بود
که در قدرت هم حاجت نبود سوال سیوم چرا روا نبود که آن مرجح علم باشد و آنچه گفت
علم بوقوع تبع وقوع بود و ما را صفتی می باید که وقوع تبع او بود جواب آنست که ما نمیتوانیم که
موثر در ایقاع فعل علم است بوقوع آن فعل البته ما این سخن بر ما لازم آید بلکه میگوییم علم باری تعالی
بدانچه این فعل مشتمل است بر وجه احسان و خالی است از جمله جهات قبح موجب رجحان فعل باشد بر ترک
و برین تقدیر اشکال باقی ماند جواب از سوال اول آنست که اگرچه زمان محدث است لکن تقدیر کنیم
که از اول حدوث عالم تا امروز هزار بار فلک الثوابت بگشته است که هم تقدیر وقوع عالم کردن
چنانکه تا امروز ده هزار بار گشته بودی هم جایز است و تقدیر عالم کردن چنانکه تا امروز
پانصد بار گشته بودی هم جایز است و چون این هر سه تقدیر جایز بود رجحان یکی از این احتمال
لابد از برای تخصیص مخصص باشد واما سوال دوم که گفت چرا ارادت تخصیص احداث عالم بر وجه
کرد دون ما قبله و ما بعده جواب گوییم حقیقت ارادت صفتی است که او مقتضی تخصیص باشد
چنانکه حقیقت سواد آنست که سواد بود و حقیقت بیاض آنست که بیاض باشد و تعلیل حقایق محال باشد
اما حقیقت قدرت ایجاد است و تاثیر فعل و حقیقت ایجاد غیر حقیقت تخصیص باشد پس با قدرت
ارادت باید اما ارادت ارادتی دیگر لازم نیاید واما سوال سیوم که گفت مرجح فعل علم باری تعالی
باشتمال فعل بر وجوه حسن و خالی بود فعل آن از جهات قبح جواب آنست که این سخن انگاه ثابت
که درست شود که باری تعالی موجد افعال بندگان نیست تا انگاه توان گفتن که باری تعالی فاعل حسن باشد
و فاعل قبیح نبود اما چون این اصل باطل شود آن سوال هم باطل شود و بالله التوفیق شبهه فلاسفه
در نفی مریدی دو است شبهه نخستین آنست که هر کس که قصد کند بایجاد فعلی باید که حصول آن فعل
اولیتر باشد او را از عدم او و اما فی نفس الامر او فی اعتقاده و هر گاه که چنین باشد آن فاعل ناقص لذاته

کامل لغیره واین محال است در حق خدای تعالی **واما** مقدمه نخستین آن آنست که کل فاعل بالاراده والقصد لابد
وان یکون وجود فعله اولی بالنسبة الیه من عدمه امّا فی نفس الامر واما فی اعتقاده ودلیل آنست که اگر چنین
باشد پس هر دو بنسبت با او برابر باشند واگر هر دو با او بنسبت برابر باشند ترجیح کردن محال
باشد واما مقدمه دوم که کل من کان کذلک فهو ناقص بذاته مستکمل بغیره دلیل این آنست که چون این فعل
موجود شود آن اولیت حاصل شود وچون آن فعل موجود نشود آن اولیت حاصل نشود وحاصل
ناشدن آن اولیت نقصان باشد پس درست شد که هر چه چنین باشد او ناقص لذاته مستکمل بغیره
باشد واین در حق خداوند محال است **اگر گویند بلی** قصد باری تعالی بایجاد فعلی از برای آن باشد
یا مصلحتی بدیگران باز گردد نه از برای مصلحتی که بوی باز گردد **جواب** آنست که رسانیدن آن
مصلحت ببندگان باید که با او اولیتر باشد از نارسانیدن آن مصلحت ببندگان پس بار دیگر آن
سخن باز گردد که لازم آید که ناقص لذاته مستکمل بغیره واین محال است **شبهه دوم** آنست که اگر باری تعالی
مرید بود ارادت او محدث بود لکن محال است که ارادت او محدث بود پس محال است که مرید بود
**بیان مقدمه نخستین** آنست که قصد کردن بایجاد فعل در حال دوام عدم فعل ممکن نبود ودر حال
دوام وجود فعل هم ممکن نبود پس باید که جز در حال حدوث فعل ممکن نبود وچون چنین باشد
از حدوث فعل حدوث ارادت لازم آید **واما** مقدمه نخستین آنست که ثبوت قصد در حال
دوام عدم فعل ممکن نبود ودلیل این آنست که چون فاعل قادر بود وفعل ممکن الحصول بود وهم شرطها
حاصل بود وهیچ مانع حاصل نبود وچون قصد کند بتحصیل فعل فی الحال آن فعل واقع شود واگر نشود دلیل
باشد بایجاد فعل حاصل نبوده است پس درست شد که قصد کردن بایجاد فعل در حال دوام عدم فعل
محال باشد **واما مقدمه سیوم** آنست که قصد در حال دوام وجود فعل هم محال باشد دلیل آنست
که ایجاد موجود محال است پس قصد کردن بایجاد موجود محال باشد چون این هر دو مقدمه درست شد

معلوم

معلوم شد که قصد کردن بایجاد فعل جز در حال حدوث فعل ممکن نبود وچون چنین باشد لازم آید که قصد
کردن بایجاد فعل محدث بود پس درست شد که اگر باری تعالی مرید باشد لابد ارادت او محدث
باشد لکن این محال است زیرا که چون احداث محدثات موقوف ارادت باشد واراده محدث
بود آن ارادت را ارادتی دیگر باید وان مودی باشد بتسلسل وآن محال است پس معلوم شد
که اگر باری تعالی مرید باشد لابد ارادت او محدث باشد ومحدث بودن ارادت باری تعالی
محال است پس ثبوت ارادت در حق باری تعالی محال است **شبهه سیوم** آنست که اگر باری تعالی مرید
خلق عالم بود از دو حال بیرون نبود یا مرید خلق عالم بود ازلا وابدا یا مرید خلق عالم بود
در وقتی معین وهر دو محال است که مرید خلق عالم بود ازلا وابدا زیرا که بر این تقدیر عالم قدیم
بود وارادت خلق قدیم ارادت ایجاد موجود بود واین محال است ومحال است که مرید خلق عالم
باشد در وقتی معین زیرا که آن وقت ازلا وابدا حاضر نباشد والا قسم اول لازم آید وچون
این وقت محدث بود سخن در احداث آن وقت چون سخن در حدوث نفس عالم بود پس باید
که آن وقت را وقتی دیگر باید واین مودی باشد بتسلسل وآن محال است **شبهه چهارم** آنست
که اگر باری تعالی مرید احداث عالم بود یا آن ارادت قدیم بود یا محدث وهر دو قسم محال است
پس ثبوت ارادت در حق خداوند تعالی محال است **بیان** آنکه روا نبود که ارادت قدیم بود
آنست که چون تعلق ارادت باحداث عالم در آن وقت معین قدیم ازلی بود باید که عدم بروی محال باشد
لکن این سخن باطل است از دو وجه **وجه اول** آنست که حصول فعل در آن وقت هم واجب الوجود بود
لان لازم الواجب واجب وچون چنین شد ترک او محال باشد پس صانع موجب بالذات لا فاعل
بالاختیار بود پس قدم ارادت اثبات کردن موجب نفی ارادت بود وکل ما ادی ثبوته الی نفیه کان
باطلا فکان القول بقدم الاراده باطلا **وجه دوم** آنست که چون آن فعل در وجود آید تعلق ارادت

ابو الحسین البصری آنست که الحی هو الذی لا یمتنع ان یعلم و یقدر و نزدیک اصحاب ما آنست که الحیوة صفة قایمة بالذات
لاجلها لا یمتنع ان یعلم و یقدر حجت اصحاب ما آنست که میگویند وجدنا الذوات علی قسمین منها ما یصح ان یعلم
و یقدر و منها ما لا یصح ان یعلم و یقدر کالجمادات مع اشتراکها فی الذاتیة فلولا امتیاز البعض عن البعض بصفة والا
لا یمتنع هذا التفاوت ابو الحسین البصری میگوید ما دلیل گفتیم که ذات باری تعالی لنفس تلک الذات المخصوصة
مخالف دیگر ذاتهاست پس جایز بود که صحت عالمی و قادری در حق باری تعالی معلل باشد بذات مخصوص او
و برین تقدیر هیچ صفت حاجت نباشد و این سوال برین دلیل لازم است اما دلیل معتمد آنست که گوییم
امتناع علم و قدرت صفتی سلبی است و نفی آن امتناع سلب سلبی بود و سلب سلب ثبوت بود پس صحت
علم و قدرت امری ثبوتی است و آن امر ثبوتی نفس ذات نیست زیرا که ما توانیم که این ذات بدانیم
در وقتی که هنوز این صحت معلوم نشده باشد پس دانستیم که حیوة خداوند تعالی صفتی است ثبوتی
حقیقی والله اعلم المسئلة الخامسة عشر فی اثبات ان الله تعالی علماً و قدرةً و حیوةً بدانکه دعوی ما
درین مسئله بیش ازین نیست که علم و قدرت و حیوة خداوند تعالی عین ذات او نیست پس اگر معتزلی بدین معنی اقرار
میکنند خلاف برخاست و اگر اقرار نمیکنند ما برین معنی دلیل گوییم بدانکه اکثر علما را درین بحث محل نزاع خبطی
عظیم است زیرا که ما را معلوم است که هرکس که چیزی داند میان عالم و معلوم تعلقی و نسبتی و اضافتی مخصوص باشد
و این اضافت عبارتست از دانایی و شعور و ادراک اکنون ما دعوی میکنیم که آن اضافت نفس ذات
نیست بلکه مجموع ذات و آن صفات است و چیزیست و جبائی از اصحاب ما گویند سه است ذات و علمست و او
صفتی است حقیقی قایم بذات و تعلق است و او اضافی است میان این صفت و میان این معلوم و قاضی ابوبکر
باقلانی و دیگر مثبتان حال گویند چهار است ذات و علم و عالمی که معلول علمست و تعلق و درین مقام خبطی
دیگر پدید آید و این تعلق صفت علمست یا صفت عالمی یا صفت هر دو و برین تقدیر که هم علم و هم عالمی متعلق باشند
پنج شود ذات و علم و عالمی و دو تعلق و بیشتر مشایخ متقدم فرق نکرده اند میان این وجوه لاجرم سخن در خبط

افتد و دعوی ما بیش ازین قدر نیست که ذاتست و این نسبت و اضافت که نام او شعورست و علم و ما دعوی
میکنیم که این اضافت نفس این ذات نیست اما دلیل قاطع بر صحت این دعوی آنست که چون بدلیل
درست کردیم که عالم را موثر ذات الوجود لذاته ما را ذات معلوم شود و هنوز عالمی و قادری معلوم نا
شده اگر عالمی نفس ذات بودی این سخن محال بودی و هم چنین توانیم که قادری بدلیل بدانیم هنوز
عالمی نادانسته پس باید که صفت قادری عین صفت عالمی نباشد و چون درست شد که عالم خداوند تعالی
عین ذات او نیست گوییم یا صفت سلبی بود یا صفتی ثبوتی و محال است که صفت سلبی باشد زیرا که علم عدم هیچ چیزها
نبود بلکه آنچه در محل شبهه است که علم عدم جهل بود لکن این محال است زیرا که اگر مراد از آن جهل اعتقاد
خطاست ما میدانیم که چیزی هست که نه عالم بود و نه جاهل و اگر مراد از وی عدم علمست پس برین تقدیر
علم عدم عدم بود پس صفتی موجود باشد پس درست شد که علم خداوند تعالی صفتی است موجود قایم
بذات خداوند اگر سایلی گوید ما مسلم میداریم که علم خداوند تعالی صفت ذات خداوند تعالی نیست لکن ما گوییم آن
صفت نه معلومست و نه مجهول و شما میگویید آن صفت معلوم است پس خلاف میان المتقابلین درین مقام است
جواب گوییم اثبات صفت نامعلوم کردن مذهب ابو هاشم و قاضی عبدالجبار است و این مذهب ظاهر الفساد است
و ما را بر بطلان این مذهب دلایل است دلیل نخستین آنست که تصدیق مسبوق بود بتصور پس اگر تصور آن صفات
سابق نبودی حکم کردن بروی بدانچه معلوم نیست ممکن نبودی دلیل دوم آنست که ما موصوف شدن
ذات بوی میدانیم و اگر تصور او از پیش حاصل نبودی این حکم کردن محال بودی دلیل سیوم آنست که
چون ما تمیز میتوانیم کرد میان صفت عالمی و صفت قادری و آن دلیل که مثبت اینست غیر آن
دلیلیست که مثبت آنست معلوم شد که تصور این صفات در عقول عقلا حاصل است شبهة فلاسفه
در نفی صفات آنست که اگر صفت غیر ذات بود باید که هر دو واجب لذاته باشند یا هر دو ممکن لذاته باشند
یا یکی واجب لذاته باشد و دوم ممکن لذاته اگر هر دو واجب لذاته بود این محالست زیرا که ما برهان درست کردیم

که واجب الوجود لذاته جز یکی نبود و ایضاً صفت مفتقر باشد بموصوف والمفتقر الی الغیر ممکن لذاته و اگر هر دو ممکن
لذاته باشند پس هر دو را موثر باید و آن مجموع با مکان و افتقار اولیتر بود و اگر یکی واجب لذاته بود
و دوم ممکن لذاته پس علت آن ممکن واجب بود پس آن واجب هم موثر بود و هم قابل و این محال است زیرا
که هیچ فرد ممکن نبود هم قابل و هم فاعل اما معتزلیان را در نفی شبهات شبهه نخستین آنست که عالی خدای
تعالی واجب الوجود است و هر چه واجب الوجود باشد مستغنی بود از علت بیان انچه عالی واجب است
که اگر جایز بودی مفتقر بودی بصانعی و موثری و هر چه او بصانع مفتقر بود او خدای نبود بیان انچه واجب مستغنی بود
از علت آنست که افتقار بعلت و موثر از برای آن باشد تا بواسطه وجود آن علت طرف وجود او
بر طرف عدم راجح شود و چون آن رجحان حاصل است علی سبیل الوجوب بثبوت علت هیچ حاجت بود
پس محال باشد که معلل بود شبهه دوم اگر علم خدای تعالی و قدرت خدای تعالی عین ذات او نبود یا جزء
ذات او بود چنانکه یکی جزو دوست یا غیر ذات او بود و روا نبود که جزء ذات او بود و الا لازم آید
که ذات او مرکب بود و الا لازم آید وایضاً صفت جزو ذات موصوف باشد پس درست شد که باید که غیر ذات
او بود پس لازم آید که ذات او محتاج باشد در الهیت بغیر خود و این محال است شبهه سوم آنست که
قیام عرض بمتحیز معقولست زیرا که متحیز حاصل باشد در حیز بر سبیل استقلال و عرض حاصل شود در ان حیز بتبعیت
حصول آن محل در ان حیز لاجرم گوئیم عرض بجوهر قایمست و جوهر بعرض قایم نیست اما در حق باری تعالی این
تفاوت محالست زیرا که ذات و صفات او منزه اند از علایق مکان و زمان چون تفاوت باشد
قیام صفت بذات اولیتر نباشد در قیام ذات بصفت پس باید که هر دو بیکدیگر قایم باشند و این
محالست شبهه چهارم آنست که اگر عالم بعلم بود پس علم او متعلق بود بمعلوم پس علم او و علم ما
دو علم متعلق باشند بیک معلوم بیک وجه و هر آن دو فعل که چنین باشند مثل آن باشند پس لازم آید
که علم او مثل علم ما باشد و علم ما محدث است پس لازم آید که علم او محدث بود و این محال است شبهه پنجم

اگر عالم بعلم باشد یا معلومات نامتناهی بیک علم داند یا بعلمهای نامتناهی یا بعلمهای متناهی و این هر سه قسم محال است
پس محال بود که عالم بعلم باشد اما انچه محال باشد که جمله معلومات بیک علم داند زیرا که بیک علم دو معلوم نتوان دانستن
لانه یصح منا ان نعلم العلم باحد المعلومین مع الذهول عند العلم بالمعلوم الآخر و لولا التغایر و الا لازم کون الشیء
الواحد معلوما غیر معلوم دفعة واحدة و هو محال اما انچه محال است که عالم بود بجمله معلومات بعلوم متناهی زیرا
که اگر هر یکی از ان علوم جز یک معلوم معلوم نشود پس چون علوم متناهی بود باید که معلومات هم متناهی بود و این
محال است و اگر هر یکی از ان علوم بیش از یک معلوم معلوم شود ما در قسم نخستین این سخن باطل کرده ایم اما
انچه محال است که عالم باشد بعلوم نامتناهی زیرا که وجود اعداد نامتناهی محال است زیرا که
عدد قابل زیادت و نقصان باشد و هر چه چنین باشد محال بود که نامتناهی بود شبهه ششم
اگر عالم باشد بعلم یا بعلم خود عالم بود یا بعلم خود عالم نبود اگر بعلم خود عالم نبود پس عالم نباشد بکل
معلومات و اگر بعلم خود عالم بود یا بنفس آن علم عالم باشد بدان علم یا بعلم دیگر عالم باشد بدان علم
و قسم اول باطلست زیرا که بچیزی عالم بودن عبارتست از نسبتی و اضافتی مخصوص میان علم و معلوم
پس اگر آن علم را بنفس خود داند لازم آید که یک چیز نیک اعتبار مضاف باشد با خود و این محال است و قسم دوم
هم محال است زیرا که سخن در علم دوم چون سخن در علم اول باشد و آن مودی باشد باثبات علوم نامتناهی در حق
باری تعالی و این محالست شبهه هفتم اگر عالم باشد بعلم باید که فوق او علیمی بود بدلیل انچه خدای عز
و جل میفرماید و فوق کل ذی علم علیم و این محال است پس باید که عالم بعلم نبود شبهه هشتم اگر ذات
موصوف باشد بصفات قدیم ذات و صفات حاصل باشد از وجهی دیگر یا نباشد اگر هیچ مخالف حاصل
نباشد از هیچ وجه دیگر پس ذات و صفات مثلان باشند مطلقا پس بحقیقت دو ذات باشد پس این در
حقیقه اثبات آلهه بسیار باشد و این محالست و اگر ذات و صفات بعد [illegible] که هما فی القدم مختلف باشند
از وجهی دیگر و ما به الاشتراک غیر ما به المخالفة پس هر یکی از ذات و صفات مرکب باشند از دو جزو و آن اجزاء

و در قدم در این شد ... اختلاف ... ذات و صفات

لاجرم حاجت نباشد بلی اگر بحاجت این میخواهی که فرض عدم علم و قدرت الهیت حاصل شود این سخن حق است لکن این عبارت اطلاق
نکردیم از برای آنچه گفتیم که حاجت بوهم عدم است اما شبهه پنجم را جواب که گفت باید که علم او علمها باشد گوییم اگرچه
اثبات علم نکنیم الا اثبات عالمیت میکنیم پس این سخن بر توهم لازم باشد و اما شبهه ششم اگر عالم بعلم بود یا عالم
بیک علم بود یا بعلوم نامتناهی گوییم این اشکال بعینه در عالمیت بر توهم لازم است و جواب شبهه
هفتم که گفت اگر عالم بعلم بود یا بعلم خود عالم بود یا بعلم خود عالم نبود این سخن بعینه در عالمیت بر وی
لازم باشد اما شبهه هشتم که تمسک کرده اند بدین آیت که وفوق کل ذی علم علیم ما آنرا معارضه کنیم
بدین آیه که انزله بعلمه و بدین آیت که لا یحیطون بشیء من علمه پس گوییم ترجیح با ماست زیرا
که آیت وفوق کل ذی علم علیم که متناول علم خداوند باشد از راه عموم متناول باشد و آیات علم
خداوند تعالی است بخصوص لفظ پس ترجیح با ما باشد اما شبهه نهم را جواب آنست که قدم
مفهوم سلبی است پس از اشتراک در وی امتیاز در تمام ماهیت کثرت لازم نیاید و آنچه گفت
که قدم عبارتست از نفی عدم سابق لازم که قدم عبارتست از نفی مسبوق بودن وجود بدان
عدم و مسبوق بودن بعدم سابق قید ثبوتی است اما شبهه دهم را جواب آنست که چرا روا نبود
که قدرتهای محدث را اشتراک باشد در صفتی غیر صفت قدرت چنانکه آن صفت در قدرت
قدیم یافته نشود و برین تقدیر از امتناع خلق جسم بر قدرتهای محدثه امتناع خلق جسم بر
قدرت قدیم لازم نیاید و اما شبهه اول آخر آنست که ترسایان اثبات سه ذات میکردند
زیرا که ایشان گفتند که اقنوم کلمه در عیسی حلول کرد و این آنگاه ممکن باشد که آن اقانیم ذوات
مستقل باشند و ما موجودات اثبات نمیکنیم پس اشکال زایل شد و بالله التوفیق المسئله
السادس فی کونه تعالی سمیعاً بصیراً و این مسئله مرتب کنیم بر دو فصل فصل نخستین در حقیقت بینایی و
شنوایی چون صورت چیزی را دیدیم و باستقصا تمام در وی نگریستیم پس چشم برهم نهادیم در وقت

چشم

چشم برهم نهادن صورت چیزی را بتمامت میدانیم پس علم در وقت آنکه در وی می نگریم و در وقت آنکه
چشم برهم نهاده ایم حاصلست پس معلوم شد که بینایی حالتی زایدست بر دانایی و این معنی
متفق علیه است میان جمله عقلا پس بعد ازین خلاف کرده اند که آن تفاوت چیست و اما فلاسفه
گفتند که در آن وقت بدان صورت محسوس در چشم آید و حس ازوی متاثر شود دلیل برین آنست
که اگر کسی بر قرص آفتاب نگرد و دیری بروی تامل کند چون چشم برهم نهد چنان ماند که گوئی صورت
در خیال او حاضر است و اگر کسی در صفه سبز دیری نگرد چون چشم ازوی بگرداند آن سبزی در چشم
وی باقی ماند تا بعد از آن در چیزی سفید نگرد چنان یابد که گوئی سفیدی با سبزی آمیخته شده است و اگر کسی
بسیار در چیزی روشن نگرد چشمش خیره شود و ضعیف گردد و این همه دلیلست بر آنکه حس از محسوس اثر
پذیرنده است و منفعل پس گویند بینایی عبارتست از حاصل شدن صورت محسوس در حس و چون این معنی بر خدای
محال است لاجرم سمع و بصر در حق خداوند تعالی محال باشد و جواب آنکه این مذهب باطلست زیرا که ما چشم باز کنیم نیمه آسمان را
توان دیدن و محال عقل باشد که صورت نیمه آسمان در چشم منطبع شود زیرا که صورت بزرگ در محل
کوچک محالست که منطبع شود پس معلوم شد که بینایی حالتیست مغایر انطباع صورت محسوس در حس و اما
شنوایی نزدیک فلاسفه آنست که هوا قرع کند مر سطح صماخ را پس آن تاثیر یا اثر عبارت بود از سمع و این سخن
هم باطل است زیرا که اگر آن سماع عبارت بودی از این تاثر مردم بقوت سامعه تمیز نکردی که این آواز از
کجا میشنود لکن این تمیز حاصل است پس معلوم شد که سمع حالتیست مغایر آن تاثر و چون این مقدمه معلوم شد
گوییم باری تعالی سمیع و بصیر است فصل دوم در بیان آنکه خدای تعالی سمیع و بصیر است دلیل آنست که سمع و
بصر از صفات کمال است و نابودن آن از صفات نقصان و در قرآن ذکر این دو صفت بصریح قول
مذکور است آنجا که فرموده است اننی معکما اسمع واری و از ابراهیم علیه السلام حکایت فرمود که لم تعبد ما لا یسمع و لا
یبصر و جای دیگر فرمود لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار پس واجب باشد اقرار کردن بدین دو صفت و انکار کردن

فلاسفه بنا بر آن بود که ایشان گفتند که ابصار و سماع عبارتست از انطباع و چون این سخن باطل شد انکار بر وجوب
**شبهه دیگر** آنست که اگر سمیع و بصیر باشد سمع و بصر ازلی باشد یا محدث محالست که ازلی باشد زیرا که عالم در
ازل معدوم بود و معدوم مرئی نبود **و ایضا** اگر کسی گوید که معدوم مرئی است لکن اتفاق که در آن وقت
که عالم معدوم بود او را موجود نمی بیند پس موجود دیدن عالم البته ازلی نبود و روا نبود که سمع و بصر خداوند تعالی
محدث باشد والا محل حوادث بود و چون این هر دو قسم باطل شد لازم آید که سمع و بصر در حق او محال بود
**جواب** آنست که سمع و بصر دو صفتست که ایشانرا صلاحیت دریافتن و چون مدرک حاضر شود
مدرک نبود آن تعلق نبود و چون مدرک موجود شد آن تعلق پدید آید **و بدانکه** درین سخن گزیریست از
آنکه التزام کرده شود حدوث نسبتی و اضافتی در ذات باری تعالی و بالله التوفیق **المسئلة**
**السابعة عشر فی کونه تعالی متکلما** و این مسئله مرتبست بر دو فصل **فصل نخستین** در شرح حقیقة کلام **بدانکه**
چون مرد خواهد که غلام را گوید کوزه آب بمن ده پیش از آنکه این لفظ بگوید در درون دل خویش طلبی می یابد
مر آن فعل را از آن غلام و همه آن طلب غیر آن لفظهاست زیرا که همه آن طلب تازی و پارسی
و ترکی نگردد و الفاظی که دلیل شود بر آن طلب تازی و پارسی و ترکی بگردد **و ایضا** همه آن طلب موقوف
وضع واضعی و اصطلاح مجازی نیست و افاده آن الفاظ مر آن معنی را موقوفست بر وضع واضعی و اصطلاح مجازی
**و بدانکه** همه عاقلان ببدیهه عقل دانند که لفظ فعل دلیلست بر آن طلب نفسانی و دلیل هر آینه غیر مدلول باشد
پس معلوم شد که همه آن طلب غیر آن الفاظست و همچنین چون خواهد که حکم کند بر عالم بر آنکه او حادث است
حقیقت حکم و اسناد بهیچ لغت و اصطلاح بنگردد و الفاظی که دلیل باشد بر معانی بلغات حقیقی و اصطلاحات
بگردد پس درست شد که حقیقت اسناد و حقیقت طلب حقیقی است که عاقل ثبوت آن ببدیهه عقل در می یابد
که تمیز میان آن حقایق و دیگر حقایق چون الم و لذت و علم و ظن ببدیهه عقل می یابد **اگر سائلی**
گوید چرا روا باشد که آنچه تو او را طلب نفسانی میگوئی آن ارادت حصول آن فعل باشد و آنچه تو او را حکم

ذهنی میگوئی آن عبارت بود از علم یا اعتقاد **جواب** گوییم دلیل بر آنکه طلب غیر ارادتست آنست که باجماع امت
باری تعالی آمده است مر کافر را با ایمان و مرید نیست ایمان را از وی زیرا که باری تعالی میداند که آن
کافر کفر دانسته است و میداند که حصول علم بکفر شخصی معین با حصول ایمان ضد یانند و متنافیانند و میداند
که جمع ضدین محال بود و هر کس که محال را محال داند البته مرید وجود او نبود پس درست شد که در حق کافران
امر هست و ارادت نیست پس معلوم شد که حقیقت طلب غیر حقیقت ارادتست **و اما دلیل** بر آنچه همه حکم
ذهنی غیر علم و اعتقاد است آنست که آنچه دانیم که عالم قدیم نیست توانیم این قضیه در ذهن ترکیب کردن
که العالم قدیم پس چون این حکم ذهنی حاصل است ایمنی که نه علم حاصل است و نه اعتقاد معلوم شد که آنچه حکم
مغایر علم است و مغایر اعتقاد و این برهان قاطع است بر ثبوت این مغایرت و مراد علما از
اثبات کلام النفس اینست که ما بیان کردیم **فصل دوم** در اثبات آنچه باری تعالی متکلم است بدانکه
جمله امت را اتفاق است بر اطلاق این لفظ اما در معنی خلافست **اما معتزله** میگویند معنی آنکه او متکلم
است آنست که اصوات و حروفی مؤلف مفید بحکم اصطلاح در جسمی بیافریند تا آن اصوات و حروف معنی آن باشد
که او سبحانه و تعالی مرید فلان فعل است و کاره فلان فعل است فلا معنی للمتکلم شاهدا و لا غائبا الا من فعل اصواتا
مرکبة مفیدة بحکم الاصطلاح کونه مریدا للفعل الفلانی و کارها للفعل الفلانی **اما معتزله** ما ایشانرا درین مسئله
خلاف کردن با معنی باشد یا در لفظ **بدانکه** در معنی خلاف کردن ممکن نیست زیرا که باتفاق باری تعالی قادر است
بر خلق جسم اجسام حروف و اصوات **بدانکه** در لفظ خلاف کردن آن باشد که گوییم لفظ متکلم در لغت عرب
اسم این کس است که فاعل اصوات باشد یا نه و معلوم که خلاف لفظی کار ادیب بود و خلاف کردن در وی ممکن
نیست **اما کرامیان** میگویند که این حروف و اصوات در ذات خود بیافرید و حقیقت این مسئله بدان باز
گردد که او محل حوادث هست یا نه و این مسئله گذشته است **و ایضا** اهل سنت میگویند که کلام صفتی است
غیر حروف و اصوات و باری تعالی موصوفست بدان صفت و آن صفت قدیمست و آن صفت یکیست این

واگر کن گفتن قدیم بودی این محال بودی اما وجه سوم آنست که خدای تعالی میفرماید ان یقول کن فیکون میفرماید که
قول او کن است و کن مرکبست از کاف مقدم بر نون و این محال باشد که قدیم بود پس معلوم شد که کلام خدای تعالی
قدیم نبود شبهه سیوم که در اخبار درست آمده است از مصطفی صلوات الله وسلامه علیه که او گفت یارب القرآن
العظیم و یارب طه ویس و هرچه مربوب مخلوق و محدث بود شبهه چهارم آنست که حق تعالی در صفت میفرماید
کتاب احکمت آیاته ثم فصلت پس معلوم شد که قران مرکبست از سوره و آیات و هرچه چنین باشد
محدث بود جای دیگر میفرماید قرآنا عربیا و هرچه عربی و عبری بود محدث بود شبهه پنجم
آنست که اگر کلام خداوند قدیم باشد باید که در ازل آمر و ناهی باشد اما در ازل هیچ مامور
ومنهی نبود و معلوم است که اگر کسی در خانه تنها بنشیند و گوید ای زید برخیز و ای عمرو بنشین
والحال نه زید حاضر بود و نه عمرو جمله عاقلان آنکس را مجنون و سفیه وصف کنند و چون این لایق
ما نباشد کی روا باشد که احکم الحاکمین بدان موصوف باشد و همچنین قصهها گفتن و از وقتها
خبر دادن یا از برای خود باشد یا از برای غیر خود از برای خود سفه و مجنون بود و از برای غیر
خود محال بود زیرا که در ازل غیر او نبود شبهه ششم آنست که هرچه که در قرآن آمده است
بلفظ ماضی چنانکه ان الذین کفروا ان الذین آمنوا انا ارسلنا نوحا انا انزلناه فی لیلة القدر که همه
اخبار کردن بلفظ ماضی آنگاه راست بود که مخبر عنه مقدم باشد بران اخبار و حاصل بودن
چیزی پیش از ازل محال است زیرا که پس اگر کلام خدا قدیم بودی بایستی که این همه چیزها دروغ
بودی پس معلوم شد که این همه چیزها که از ماضی خبر داده است همه محدث و مخلوقست شبهه
هفتم اتفاقست که نسخ حق است و معنی نسخ یا ارتفاع امر و تکلیف بود یا انتهاء او و اتفاقست
که ما ثبت قدمه امتنع عدمه پس باید که امر و تکلیف قدیم نبود شبهه هشتم آنست که هر صفت که قدیم
وازلی باشد واجب باشد که عام التعلق باشد بکل ما صح تعلقها به زیرا که اگر ببعضی دون بعضی

معنی

متعلق باشد پس آن تخصیص از برای مخصص باشد و هرچه چنین باشد محدث باشد پس معلوم شد که هرچه
قدیم باشد واجب باشد که عام التعلق باشد و چون بر مذهب سنیان حسن و قبح شرعی باشد
جمله افعال را صحت مامور بودن و منهی بودن حاصل باشد پس لازم که جمله افعال هم مامور و هم منهی
باشد و این جمع بین النقیضین باشد شبهه نهم آنست که کلام خدای تعالی مسموع است
جواب بران آنست که چون نشنیم کلام الله و مسموع با جز حروف و صوت نیست و هرچه مولف باشد
از حروف و صوت محدث بود و از مجموع این مقدمات برین ترتیب که یاد کردیم لازم آید که
کلام خدای تعالی محدث باشد و دلیل آنست که اجماع امتست که قران یکی است و دو نیست
و اجماع امتست که قرآن معجزه محمد است علیه الصلوة والسلام و بدلیل عقلی معلوم شده است که معجزه باید
که پیش از دعوی موجود نبوده باشد که اگر پیش از دعوی موجود بوده باشد اختصاص او بدان
دعوی و بدان مدعی باقی نماند و هرچه پیش از دعوی موجود نبوده باشد محدث بود پس لازم
آید که قرآن محدث بود جواب از شبهه نخستین آنست که بنا است بر مقدمه و آن آنست که
هر چیز را چهار مرتبه است مرتبه نخستین وجود او و ثبوت او و مرتبه دوم تصور ذهن مر آنچیز را
مرتبه سیوم الفاظی که دلالت کند بران تصور ذهنی مرتبه چهارم رقومی که دلالت کند بران الفاظ
پس چون شنیدی که الحمد لله این چهار مرتبه حاصل باشد اول حصول آن جمله مر خدایرا دوم مرتبه
حکم کردن خداوند بدان حصول سیوم این الفاظ که دلیل است بران حکم چهارم این رقوم که در مصحف
نوشته است و این دلیل است بران الفاظ پس لفظ قرآن گاه بران حکم ذهنی و کلام نفسانی اطلاق
کنند و گاه برین حروف و اصوات و گاه رقوم و کتابات و چون این معلوم شد گوئیم مسلم است که
ذکر یعنی حروف و اصوات محدثست لکن ما دعوی قدمی آن معنی میکنیم که مدلول حروف و اصوات
و سخن سماست ولی این موضع نیست اما شبهه دوم و آن تمسکست بدین آیه که انما امره شیئا اذا اراد

ان نقول له کن فیکون جواب آنست که این آیة دلیل است برانچه کلام خدا محدث نبود زیرا که میفرماید که هرچه خواهیم
که اورا ایجاد فرمینم گوییم کن پس اگر این کن محدث بودی او محتاج بودی بدانکه اورا گویند کن و این بودی تا بی‌نهایت
تسلسل و این محال است و چون تعارض در آیت درآید وجه استدلال ساقط شود واما شبهه سیوم وآن
آنست که در اخبار آمده است که یا رب العرش العظیم ورب طه ویس جواب آنست که نزدیک ما این
محمولست بر حروف واصوات ورقوم وکتابات ودران هیچ نزاع نیست واما شبهه چهارم وآن آنست که
قرآن سورتست وآیاتست وعربی ومحکم ومتشابه جواب آنست که اینهمه صفت حروف واصواتست ونزاع نیست
که آن همه محدثاتست واما شبهه پنجم وآن آنست که امر بی مامور وخبر بی مخبر مستفید عبث بود جواب
آنست که نه اتفاقست که قدرت باری تعالی درازل بود ومفید صحة وفعل وایجاد نبود پس عین آن
قدرت در لایزال مفید صحة ایجاد شد بی هیچ تغیری در قدرت پس چرا روا نبود که امر باری تعالی درازل بوده باشد
ومفید ماموری ومکلفی هیچ کس نبود پس عین آن امر در لایزال مفید ماموری ومکلفی شود بی هیچ تغیری در امر
واین معارضه محکمست واما شبهه ششم که اخبار درازل از ماضی محالست جواب آنست که علم الله تعالی کان
فی الازل متعلق بان العالم سیقع ثم فی لایزال صار متعلقا بانه کان واقعا ولم یقدح ذلک فی العلم فلم لا یجوز
مثله فی الخبر واما شبهه هفتم وآن سخن است گوییم الیس ان قدرت الله تعالی کانت فی الازل متعلقة باحداث
الجوهر العلانی فی الوقت العلانی ثم بعد حدوث ذلک الجوهر زال ذلک التعلق ولم یقدح ذلک فی قدم قدرة الله تعالی
فلم لا یجوز فی امر الله وحکمه واما شبهه هشتم وآن آنست که اگر قدیم بودی عالم التعلق بود گوییم نه قدرت خداوند
صفتی است قدیم وازلی با این همه متعلق است بایجاد جمله ممکنات فلم لا یجوز مثله فی کلام الله تعالی واما شبهه نهم
وآن آنست که کلام خدای مسموع است امروز جواب آنست که اینمعنی محمولست بر حروف واصوات فاما ذلک الکلام
الذی هو مدلول هذه الحروف والاصوات فلیس فی الایة تعرض له واما شبهه دهم وآن آنست که قرآن معجزه محمد است علیه السلام
جواب آنست که اینمعنی محمول بر حروف واصواتست وهذا القدر یکفی فی کونه معجزا آیت جواب از جمله این شبهات

وبالله

وبالله التوفیق المسئلة الثانیة عشر فی بقاء الله سبحانه وتعالی واین مسئله مرتب است بر دو فصل فصل
الاول نخستین در حقیقت بقاست بدانکه چون چیزی معدوم بوده باشد پس موجود شود وباقی ماندن حاصل
شدن وجود اورا در زمان اول حدوث گوییم وحادث شدن اورا در زمان دوم بقا گوییم وبیشتری
از محققان میگویند که حدوث صفتی زاید نیست بر ذات اما بقا خلافست که او وصف زاید است
بر ذات یا نه مذهب قاضی ابو بکر باقلانی وامام الحرمین وکل معتزله بصره آنست که صفتی زاید نیست مذهب
ابو الحسن اشعری وبیشتر اصحاب ما وکل معتزله بغداد آنست که او صفتی است زاید بر ذات وبدانکه
درین مسئله سه جایگاه موضع بحث است موضع اول آنست که استمرار چیزی مفهوم زایدست بر ذات یا نه قومی
گفتند که مفهومی ثبوتی زایدست زیرا که ذات اول در زمان حاصل بود وصف استمرار حاصل نبود پس لازم
آید که حقیقت ذات غیر حقیقت استمرار بود وبرین سخن اشکالیست وآن آنست که همچنانکه در زمان اول
ذات بود واستمرار نه در زمان دوم ذات هست وحدوث نه پس لازم آید که حدوث صفتی زاید باشد
بر ذات واین محالست زیرا که اگر حدوث صفتی زاید بود بر ذات آن صفت هم محدث باشد پس
حدوث او زاید بود بروی واین مودی باشد بتسلسل وآن محالست وقومی دیگر گفتند روا نبود که مفهومی ثبوتی
زاید باشد بر ذات زیرا که مفهوم استمرار عدم حاصل است پس اگر استمرار صفتی ثبوتی بودی لازم آمدی
که صفتی ثبوتی قایم بودی بعدم محض واین محالست موضع دوم آنست که وجود جوهر در زمان دوم محتاج
معنی باشد که اورا بقا میگوییم بدانکه این سخن هم محالست ومارا برین براهین بسیارست برهان اول آنست
که وجود جوهر در زمان دوم عین وجودست ودر زمان اول لکنه وجود او در زمان اول مستغنی بود از این عرض
پس در زمان دوم باید که مستغنی باشد ازین عرض برهان دوم آنست که اگر وجود در زمان دوم معلل باشد
بدین عرض پس تاثیر آن عرض در ایجاد موجود وتحصیل حاصل باشد واین محالست برهان سیوم آنست که چون
جوهر در ذات ووجود محتاج عرض باشد روا نبود که عرض در ذات ووجود محتاج جوهر باشد والا دور باشد وچون

اگر کسی گوید چرا روا نبود که صفات باقی باشد ببقاء ذات و بیان این سخن آنست که صفات آفریدگار تعالی
و ذات او متلازمان باشند و هرگاه که دو چیز متلازمان باشند چون یکی باقی باشد آن دوم هم باقی باشد
و چون این معلوم شد گوییم چون بقا قایم شود بذات ذات باقی باشد و چون ذات باقی باشد صفات
هم باقی باشد از راه ضرورت ملازمت جواب این سخن باطل است زیرا که از جمله صفات یکی بقاست پس بقاء
او از برای بقاء ذات بود لکن بقای ذات از برای بقاء آن صفت است که نام او بقاست پس دور
لازم آید و این محالست المسئلة التاسعة عشر فی ان الله تعالی مرئی پیش از آنکه در دلیل خوض
کنیم سه مقدمه فراپیش داریم مقدمه نخستین آنست که در مسئله سمع و بصر اثبات کردیم که ابصار علمی است
زاید بر علم و زاید بر تاثر حاسه و درست کرده ایم که ذات باری تعالی ذاتیست مخالف دیگر ماهیات لعینها
و ذاتها پس رویت خداوند تعالی آن باشد که حالتی پیدا شود در انکشاف و جلاء ظهور ذات
مخصوصه آن هستی و تعالی چنانکه نسبت آن حالت با آن ذات مخصوصه همچنان باشد که نسبت مرئیات با مبصر ابصار
اینک میگوییم رویت خداوند سبحانه و تعالی ممکن هست یا نه معنی این سخن آنست که مثل اینحالت که شرح دادیم ممکن
هست یا نه مقدمه دوم آنست که ما درست کردیم که ذات باری تعالی نه جسم است و نه جوهر و نه عرض و نه در هیچ مکان
و جهت است و دعوی میکنیم که رویت این ذات جایز است و جمله خصوم از فلاسفه و معتزله و کرامیان صحت رویت
این ذات را انکار کنند پس علم اشیا بامتناع رویت این ذات علم ضروری است یا علم استدلالی اما دعوی
بدیهه کردن باطل است و برین سه حجت است حجت نخستین آنست که هر چه بدیهی باشد مختلف فیه بین العقلا نشود
حجت دوم آنست که اذا عرضنا هذه القضیة علی العقل بالتعبیر الذی لخصناه للرؤیة وعرض علی عقلنا ان الواحد
نصف الاثنین لم نجد الاولی فی قوة الثانیة حجت سیوم آنست که حکم وهم و خیال در باب معرفت باری تعالی
یا مقبول بود یا مقبول نبود اگر مقبول بود پس اثبات ذاتی منزه از کیفیت و کمیت و جهت نتوان کرد
و حق در دست مجسمه باشد لکن معتزلی مسلم میدارد که مذهب مجسمه باطل است و حکم وهم و خیال مردود است و چون حکم

او مردود بود و او حکم میکند که چنین ذات را دیدن محال باشد این حکم هم مقبول نبود زیرا که هر بار که گمان
در بعضی صور معلوم شود پس او متهم شد و لا شک که متهم پس یا حق بدست مجسمه است که حکم وهم و خیال در همه مواضع
معتبر میدارد یا حق بدست ماست که در هیچ موضع حکم وهم و خیال معتبر نمیداریم و آنرا قبول نمیکنیم اما معتزلی
که وهم و خیال را در مسئله جسمیت و جهت رد کنند و در مسئله نفی رویت قبول کنند این سخن متناقض و باطل بود پس
پیدا شد که آنکس که نفی این رویت کند باید که بنا بر دلیل کند و از دعوی بدیهی دور باشد مقدمه سیوم آنست که معظم
اصحاب ما در مسئله رویت اعتماد بر دلیل وجود کرده اند و گفته اند که جوهر و لون هر دو مرئی اند پس صحت رویت حکمی
است مشترک میان هر دو پس علت مشترک باید میان هر دو و مشترک میان جوهر و عرض یا حدوث است یا وجود حدوث روا
نبود که علت بود زیرا که حدوث عبارتست از عدم سابق و وجود لاحق و عدم جزء علت ثبوتی نبود پس باید که علت مجرد
وجود بود و چون علت صحت رویت در حق باری تعالی حاصل بود پس باید که صحت رویت حاصل بود اینست حاصل این دلیل و بدانکه
این دلیل ضعیف است از وجوه اول آنست که صحت رویت عدمی است زیرا که صحت عدمی است و چون صحت عدمی بود صحت رویت
عدمی بود اما آنکه صحت عدمی است اینست که اگر موجود بود واجب لذاته نبود بلکه ممکن لذاته بود پس صحت او زاید بود بر وی
و تسلسل لازم آید اما آنکه چون صحت عدمی بود صحت رویت عدمی بود آنست که صحت رویت صحتی است مکیف بکیفیتی مخصوص
پس اگر آن کیفیت وجودی بودی آن کیفیت کیفیت صحت است لازم آید موصوف شدن عدم بوجود و آن محالست
واما آنکه چون صحت رویت عدمی بود معلل نبود زیرا که علت تاثیر چیزی بود در چیزی و عدم نفی محض است و تاثیر کردن در نفی
محض محال است دلیل دوم اگر مسلم داریم که صحت رویت حکمی ثبوتی است چرا گفتی که همه حکمها باید که معلل بود دلیل برین آنست
که صحت معلومی و مذکوری و مخبری هیچ معلل نیست زیرا که آن احکام ثابت اند در معدومات سوال سیوم لانم که صحت رویت
حکمیست مشترک میان جوهر و عرض فان صحة کون السواد مرئیا یخالف صحة کون الجوهر مرئیا والدلیل علیه انه یمتنع قیام
کل واحد من هاتین الصحتین مقام الآخر بدلیل ان الجوهر یستحیل ان یری سوادا او بالعکس ولو تساوی الصحتان لقامت
واحدة منهما مقام الآخر سوال چهارم اگر مسلم داریم که این دو صحت متساوی اند لکن چرا روا نبود تعلیل دو حکم

متماثل بد وعلت مختلف والدليل على ان المختلفين يشتركان في كل واحد منهما مخالف للآخر وبالجملة فلا يمتنع في الاشياء
المختلفة ان يكون مشتركة في بعض اللوازم سوال پنجم اگر مسلم داريم كه علت مشترك می بايد چرا گفتی كه مشترک
ميان جوهر وعرض جز حدوث و وجود چيزی ديگر نيست بلكه هست وآن امكان وجود است و نتواند
گفتن كه امكان علت اين صحت نبود زيرا كه معنی صحت رويت امكان رؤيت است پس اگر امكان صفتی
موجودات روا بود كه امكان علت امكانی ديگر باشد واگر امر عدمی بود هيچ محال نبود كه عدمی علت
عدمی باشد سوال ششم اگر مسلم داريم كه وجود علت صحت است لكن اگرچه علت صحت قايم بود اما محال نبود
كه همچنان كه حيوة علت صحت جهل وشهوت است وحيوة در باری تعالی حاصل است لكن صحت جهل وشهوت نيست
از آنجهت كه خصوصيت ذات باری تعالی منافی اين صحت است پس همچنين اگرچه وجود علت صحت رؤيت بود لكن خصوصيت ذات
باری تعالی منافی اين حكم بود لاجرم حاصل نشود سوال هفتم همچنانكه بجشم فرق ميكنيم ميان طويل وعريض لاجرم گفتيم جوهر هيئت
بلمس فرق ميكنيم ميان طويل وعريض بايد كه جوهر مدرک باشد بحاسه لمس وهيچ شک نيست كه حرارت وبرودت مدرک است بحاسه
لمس درست شد كه هم جوهر وهم عرض ملموس اند پس بدان دليل كه شما گفتيد لازم آيد كه علت صحت ملموسی وجود باشد ولازم آيد
كه الله تعالى يصح ان يكون ملموساً وذلك لا يقوله عاقل والا لم سوال هشتم گرفتيم كه ازين دليل بيرون آيد كه الله تعالى
يصح ان يكون مرئياً لكن لم لا يجوز ان يكون رؤيتنا اياه موقوفاً على شرط يمتنع ثبوته في حقنا فلا جرم يمتنع علينا
ان نراه وان كان هو في نفسه بحيث يصح ان يرى لو حصلت الشرائط وهذا كما ان الجسم في نفسه يصح ان يكون
مخلوقاً الآن خلقنا للجسم لما توقف على امور يمتنع ثبوتها في حقنا لاجرم يمتنع علينا خلق الجسم وان كان هو في نفسه بحيث
يصح ان يكون مخلوقاً فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك والله اعلم مقدمه چهارم آنست كه مذهب ما درين مسئله آنست
كه مذهب امام منصور ماتريدی سمرقندی رحمة الله عليه وآن آنست كه اثبات صحت رؤيت بدليل عقلی نكنيم لكن
تمسک كنيم بظواهر قرآن واخبار در اثبات رؤيت پس اگر خصم خواهد كه تاويل آن ظاهر كند بدليل عقلی بر دليلهای عقلی
وی اعتراض كنيم واو را از آن تاويل منع كنيم وچون ازين مقدمات فارغ شديم شروع كنيم در دلايل مسئله رؤيت وبالله

التو

التوفيق والعصمة دليل اول آنست كه خدای تعالى ميفرمايد وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وبدانكه تمسک
كردن بدين آية بناست بر بحثهای كه تعلق بلغت عرب دارد وبيان آنچه تعلق بدين استدلال دارد هم باز
تقرير كنيم واعلم انا قبل الخوض في كيفية الاستدلال نفتقر الى بيان ان النظر المقرون بحرف الى موضوع للرؤية
ام لا فزعم بعض اصحابنا انه للرؤية وانكره بعض المحققين منا ومن المعتزلة وقالوا انه موضوع اما للتقابل
كما يقال جبلان متناظران اى متقابلان واما لتقليب الحدقة السليمة نحو المرئي التماساً للرؤية واحتج
من قال انه للرؤية بالقرآن والشعر اما القرآن فآيتان الاولى قوله تعالى رب ارني انظر اليك والاستدلال به
من وجهين احدهما انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئي لكان معناه ارني حتى اقلب حدقتي
الى جهتك وهذا يقتضي ان يكون موسى عليه السلام قد اثبت لله جهة وانه محال وثانيهما انه رتب النظر على الاراءة
والمرتب على الاراءة هو الرؤية لا تقليب الحدقة فدل هذا على ان النظر هو الرؤية الثانية قوله تعالى
افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والذي يفيد معرفة كيفية الخلقة هو الرؤية لا تقليب الحدقة واما
الشعر فقول النابغة ومارايتك الا نظرة عرضت يوم النجارة والمامور معذور استثنى
النظر عن الرؤية فوجب ان يكون النظر من جنس الرؤية وايضا قول الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه
فيا نظرة كادت على وامق تقضي ومعلوم ان الذي يقضي على الوامق هو رؤية المعشوق لا مجرد تقليب الحدقة
واما الذين انكروا كون النظر مفيد الرؤية فقد احتجوا بعشرين وجهاً الاول قوله تعالى وتريهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون والاستدلال به من وجهين الاول انه تعالى حكم بانه يرى نظرهم اليه ولا شك انه ما كان
يرى رؤيتهم فوجب ان يكون النظر غير الرؤية الثاني انه اثبت النظر ونفى الابصار وذلك يوجب التغاير فان قيل انه
تعالى اثبت النظر في حق الاصنام لقوله وتريهم ينظرون اليك ولا شك انه لم يحصل في حق الاصنام تقليب الحدقة
الى جانب المرئي فوجب ان لا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة قلنا النظر هاهنا مفسر بالتقابل يقال جبلان
متناظران اى متقابلان فهذا المعنى كان حاصلاً في حق الاصنام الثاني قوله تعالى في صفة الكفار ولا ينظر اليهم

الى الدار من فرط الصبابة انظر فيا طول ما القى من البكاء فانني وطورا احسن ناظرا في حالتي كونه مبصرا وغير مبصر
الرابع عشر ما انشده ابو علي الفارسي فيا مي هل يجزى بكاي بمثله مرارا وانفاسي عليك الزوافر فاني متى اشرف من الجانب
الذي به انت من بين الجوانب ناظر فطلب منها الجزاء على كونه ناظرا اليها ولو كان النظر هو الرؤية لما كان قد طلب الجزاء
على منفعة ولذة وحصول غرضه وذلك لا يقوله عاقل الخامس عشر انشده بعضهم اذا نظر الواشون صدت واعرضت
وان غفلوا قالت الست على العهد جعل قوله غفلوا في مقابلة قوله نظروا وانما يغفل الانسان عن الشيء وعن فعله ويشتغل
بتحصيله وما ذاك الا تقلب الحدقة السادس عشر انشده بعضهم ونظرة ذي شجن وامق اذا ما الركائب جاوزن ميلا
اثبت النظر ومعلوم ان الرؤية غير حاصلة بعد مجاوزة الركائب ميلا فهذا مجموع ما يدل على ان النظر المقرون بحرف
الى لا يفيد الرؤية فانما يفيد اما المقابلة واما تقلب الحدقة السليمة نحو المرئي التماسا لرؤيته واما الوجوه الدالة
على ان النظر المقرون بحرف الى قد يجيء بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية الاول ان قوله تعالى الى ربها ناظرة معناه انها
تنظر الى ربها ولا تنظر الى غيره وذلك لان تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى الا الى الله تصير الامور واما
عليه توكلت واليه انيب وان الى ربك المنتهى وان الى ربك الرجعى الى ربك يومئذ المساق اذا ثبت هذا
فنقول مقتضى الاية انهم لا ينظرون الى غير الله ولا شك انهم يرون غير الله تعالى من الجنة والنار ويرون الاشياء
التي لا يحيط بها الاحصاء في موقف القيامة فان المؤمنين نظاره ذلك اليوم لانهم هم الآمنون الذين لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون فلما دلت الاية على انهم لا ينظرون الا الى الله ودل العقل على انهم يرون غير الله فوجب ان يكون
النظر غير الرؤية واما اذا حملنا النظر على الانتظار صح هذا الحصر بانهم لا ينتظرون الرحمة الا من الله ولا يتوقعونها
الا منه الثاني حكي عن الخليل انه قال يقال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس انه قال العرب يقول انما انظر
الى الله ثم الى فلان وهذا الاستعمال حاصل ايضا في الفارسية فانهم يقولون فيمن يطمع في امر يتوقعه فلان راچشم بر فلان
کار است ونظر او بر فلان کار است وفلان کار را می نگرد فثبت ان هذا الاستعمال متعارف مشهور في الفارسية والعربية
حتى انه قد يذكر هذا اللفظ من لا يبصر فيقول الاعمى في مثل هذا المعنى عيني شاخصة اليك وانما نظري الى الله ثم اليك

الثالث

الثالث قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ينتظر الفلاحا اثبت النظر المقرون بحرف الى لا لافادة
الرؤية بل لافادة معنى الانتظار لا يقال ان بعض الرواة روى البيت على وجه آخر فقال وجوه ناظرات يوم بكر
وزعم ان مراد الشاعر يوم اليمامة ويسمى يوم بكر لان القتال فيه كان مع بني حنيفة رهط مسيلمة الكذاب فانهم كانوا
يسمونه رحمن اليمامة وكانوا ينظرون الى وجهه ويرونه ويطمعون منه ان يخلصهم عن ذلك البلاء لانا نقول لا منافاة بين
الروايتين فيصححهما الرابع قول الكميت وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومعلوم ان الظماء ينظرون
حيا الغمام فيعلم ان نظر الشعث الى بلال هو بمعنى الانتظار لانه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام
الخامس قال آخر واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زادني نعما وصف نفسه بكونه ناظرا الى الملك
حال ما كان البحر حائلا بينهما وذلك لا يحتمل الرؤية فيعلم ان المراد هو الانتظار السادس قال الآخر وجوه
ليل الحجاز على النوى الى ملك ركن المغارب ناظره اثبت لاهل ليل الحجاز ينظرون الى ملك المغرب
وذلك لا يحتمل الرؤية بل يحتمل الانتظار السابع قال آخر ويوم بذي قار رايت وجوههم الى الموت من وقع
السيوف نواظرا والمراد به الانتظار لان الموت لا خلاف في انه لا يرى لا يقال المراد من الموت الرجل القتال
كما في قول الشاعر اني انا الموت لانا نقول لا شك ان تسمية القاتل بالموت مجاز فلا يصار اليه الا عند الضرورة
الثامن قول ابي دردي في صفة عين ممدوحة هي التي لا يزال الدهر ناظرة الى العلى ولذوا رقى كتب
فقوله ناظرة الى العلى كونها طالبة للعلى ومتوقعة له لا يقال قد اشتهر من اهل اللغة انهم قالوا النظر اذا لم يكن مقرونا
بحرف الى افاد الانتظار يقال نظرته اي انتظرته اما اذا كان مقرونا بحرف الى فانه ليس الا الانتظار لانا
نقول لما حصل التعارض بين الكلية وبين قولكم فلا بد من التوفيق وطريقه ان قولهم في الانتظار نظرته بغير صلة فانما
ذلك في الانتظار لمجيء الانسان بنفسه اما اذا كان منتظرا لرفده ومعونته فقد يقال فيه نظرت اليه كقول الرجل انما
نظري الى الله ثم اليك واعلم انا بينا في علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز
اولى والاظهر ان النظر المقرون بحرف الى انما يستعمل في الانتظار لان الانتظار يوجب نظر العين فاطلق لفظ

المبنى على التنبيه فيجب المصير اليه نفيا للاشتراك واذا عرفت هذه المقدمة فلنرجع الى الاستدلال فنقول النظر
المقرون بحرف الى اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة ويجب ان لا يكون حقيقة في غيرهما دفعا للاشتراك
فان كان عبارة عن الرؤية فقد حصل الغرض وان كان عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئي فنقول تعذر
اجراؤه على ظاهره فوجب صرفه الى المجاز وذلك هو الرؤية لان تقليب الحدقة مستلزم للرؤية ظاهرا
ولان المقصود من تقليب الحدقة انما هو الرؤية واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على الرؤية فان قيل
لا نم انه حصل في هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى وقوله الى ربها ناظرة فلا نم ان الى ههنا حرف
الجر بل هو عندنا اسم وبيانه من وجهين الاول انه واحد الآلاء على ما ذكر الازهري في كتاب التهذيب
وقال الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي لا يخون نعمة اذا ثبت هذا فنقول قد
توافقنا على ان لفظ ناظرة اذا كان عاريا عن حرف الى افاد معنى الانتظار كقوله تعالى فناظرة
بم يرجع المرسلون اذا عرفت هذا فتقدير الآية وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها منتظرة الثاني ان لفظ الى
جاء بمعنى عند قال الشاعر فهل لكم فيما الي فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اي فهل لكم فيما عندي اذا ثبت
هذا فتقدير الآية وجوه يومئذ ناظرة عند ربها ثم قال بعد ذلك ناضرة منتظرة فقوله منتظرة خبر عن الوجوه
والتقدير وجوه يومئذ ناظرة عند ربها ومنتظرة نعمة ربها سلمنا ان الحاصل في الآية هو النظر المقرون بحرف الى
لكن لا نم انه متعين للرؤية او لتقليب الحدقة بل بينا انه حقيقة في الانتظار لكن لم لا يجوز ان يقال انه حقيقة في تقليب الحدقة
الى جهة المرئي وقد تعذر حمله على ظاهره فلا بد من المجاز وههنا وجهان الاول اضمار المضاف والتقدير الى ثواب
ربها ناظرة والثاني ان تقليب الحدقة الى جهة المرئي انما يكون لطلب الرؤية ولانه يتوقع نفعا والانتفاع من رؤية
فتقليب الحدقة الى سمت المرئي كما انه يلزم الرؤية فكذا يلزمه توقع المنفعة فلم كان حمله على احد اللازمين اولى
من حمله على اللازم الثاني وبهذا التقدير كان المراد هو الانتظار واذا ثبت احتمال هذين الوجهين من المجاز
فلم كان المجاز الذي ذهبتم اليه اولى من هذين الوجهين والجواب اما حمل لفظ الى على واحد الآلاء او على معنى

عند فهو يوجب حمل قوله ناظرة على الانتظار وهذا غير جائز لان الانتظار يلزمه تنغيص المطلوب وذلك يوجب الغم
والبشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة واذا ثبت هذا ظهر انه لا يمكن حمل اللفظ على الانتظار سواء
كان اللفظ حقيقة فيه او مجازا واما قوله نحمل الآية على ان المراد وجوه يومئذ ناظرة الى ثواب ربها فنقول هذا
مدفوع من وجهين الاول ان ما ذهبتم اليه يوجب الاضمار في الآية وما ذهبنا اليه يوجب المجاز والمجاز خير من
الاضمار على ما بيناه في اصول الفقه الثاني وهو ان النظر الى الثواب لا يفيد الفرح فلا بد من اضمار زيادة
اخرى وهو كون ذلك الثواب حاضرا او واصلا وكل ذلك خلاف الاصل والله اعلم ودليل دوم در بيان صحت
رؤيت آنست كه موسى عليه السلم رويت خواست انجا كه گفت رب ارني انظر اليك و اگر رويت محال بودي
موسى عم رؤيت در خواست نكردي وبدانكه معتزله را برين دليل چهار اعتراض است اما اعتراض اول
ابو القسم كعبي گفت تقدير ارني انظر اليك آنست كه الهي آياتي معلوم گردان كه بواسطه آن آيات ترا بعلم ضروري
بشناسم اعتراض دوم ابو علي و ابو هاشم گفتند سوال رؤيت از براي خود نبود از براي قوم بود چنانكه خداوند
تعالى حكايت ميفرمايد از قوم او كه گفتند لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة پس موسى عليه السلم رويت از
براي خود نخواست تا درخواست محكم بود و مقصود او آن بود تا آفريدگار تعالى منع سوال كند تا قوم او ديگر
آن سوال نكنند اعتراض سيوم ابو الهذيل گفت آن سوال از براي خود كرد و مقصود آن بود كه بدليل عقلي امتناع رويت
خداي تعالى ميدانست لكن خواست تا دليل سمعي با دليل عقلي يار شود تا روشن تر و كاملتر باشد و كثرت دلايل عقليات مطلوب
واز اينست كه خداوند تعالى در كتاب كريم خود بسيار دلايل توحيد و عدل و نبوت ياد فرموده و ابرهيم خليل گفت ولكن
ليطمئن قلبي اعتراض چهارم بعضي گفتند كه روا باشد كه موسى عليه السلم امتناع رؤيت هنوز معلوم نكرده بود پس در
خواست رؤيت از براي آن بود تا معلوم شود پس گفتند اين سخن اگر مستبعد است لكن باطل نيست زيرا كه هر صفتي از صفات
حق تعالى كه شرط صحت نبوت بود بايد كه معلوم پيغامبر باشد اما آن صفت كه معرفت او شرط نبوت نبود كه
معلوم نبود و باتفاق معرفت نبوت مشروط نيست بمعرفت صحت رويت و با امتناع رؤيت پس اگر اين صفت معلوم نبود

پس روا باشد که در پیش چشم ما کوهها بزرگ بود و ما آنرا نه بینیم و رعد ها سخت بود و ما آنرا نشنویم و معلوم است که تجویز این سخن
مودی باشد بجهالات و چون این مقدمه درست شد گوییم اگر باری تعالی جایز الرویه بود شرط حصول رویت
او جز دو چیز نبود اول سلامة حاسه دوم کونه بحیث یجوز رویته اما آن شش شرط دیگر محال باشد در حق او
زیرا که عدم بعد از قرب و حجاب و صغر و لطافت و حصول مقابله جز در حق جسم ممکن نبود و خدای تعالی
جسم نیست پس درست شد که لو رویتی لما کان الموجب لحصول رویة الا المجموع هذین الامرین اعنی صحة الحاسة
و کونه تعالی بحیث یصح ان یری و این هر دو یعنی این ساعت حاصل است پس بایستی که رویت او این ساعت حاصل بودی
و چون معلوم شد که عدم حصول رویت از برای آنست که او مستحیل الرویة است و شبهه دوم آنست که هر چه
مرئی بود یا در مقابله بود یا در حکم مقابله بود اما آنچه در مقابله بود آن خود معلوم است اما آنچه در حکم مقابله بود آن
در سه صورت است اول آنست که ما عرض می بینیم و عرض در مقابله جسم نبود لکن چون این عرض قایم بود بجسمی که
آن جسم در مقابله بیننده بود آن عرض در حکم مقابله بود دوم آنست که او را انعکاس شعاع گویند چنانکه ما
روی خود در آینه می بینیم و روی ما در مقابله روی ما نیست لکن سبب این رویت آنست که شعاع از چشم بر
روی آینه افتد آنگاه از روی آینه باز گردد بر روی ما باز آید پس روی ما بدین طریق در حکم مقابل ما بود هم بدین
سبب ما پس سر خود در آینه توانیم دیدن سوم آنست که آنرا انعطاف شعاع گویند و در کتب مناظر و مرایا شرح
آن گفته اند و الحاصل مرئی اگر چه مقابله نبود لکن در حکم مقابله بود و چون این مقدمه معلوم شد معتزله گفتند
که ما به بدیهه عقل میدانیم که هر چه نه در مقابله بود و نه در حکم مقابله او را نتوان دیدن و چون مقابله و حکم مقابله از
صفات اجسام است باید که رویت خدای تعالی محال باشد شبهه سوم آنست که هر چه دیده شود باید که صورت او در چشم
منطبع شود هم چنانکه صورت روی در آینه منطبع شود و هر که او را صورت بود جسم بود و چون خداوند تعالی جسم نبود
او را صورت نبود پس دیدن محال باشد شبهه چهارم آنست که هر چه مرئی بود او را لون و شکلی و جهتی بود و چون
اینهمه در حق خدای تعالی محالست باید که رویت او محال باشد جواب از شبهه نخستین دو وجه است اما وجه ا آنست

که لازم که چون آن هشت شرط جمع شود ادراک واجب باشد و ما را برین دو دلیل است اما دلیل اول
آنست که ما جسم بزرگ از دور کوچک بینیم پس ما اگر همه اجزاء او می بینیم باید که او را بزرگ بینیم و اگر هیچ جزو از
اجزاء او نمی بینیم پس باید که از وی البته هیچ نه بینیم و اگر بعضی اجزاء او را می بینیم و بعضی نمی بینیم با آنکه
آن هشت شرط نیست تا آن اجزا که می بینیم و آن اجزا که نمی بینیم همه برابر است لازم آید که
عند حصول هذه الشرایط ادراک واجب نبود اما دلیل دوم آنست که ما اگر یک کف خاک ببینیم و معلوم
که کف خاک عبارتست از مجموع ذرها روا نبود که ادراک هر یک از ان ذرها مشروط باشد بادراک آن دیگر
و الا دور لازم آید و چون ادراک هر یک از ان ذرها موقوف نبود بر ادراک آن دیگر ذرها پس هر
یک از ان ذرها در حال تنهائی جایز الرویه باشد و معلوم است که ما نزدیک آن ذرها در حال تنهایی نمی
بینیم پس معلوم شد که عند حصول هذه الشرایط ادراک واجب الحصول نبود اما وجه دوم در جواب آنست که گفتیم
که درست ادراک واجب الحصول بود عند حصول هذه الشرایط چرا باید که در غایب همچنین باشد زیرا که ادراک
شاهد بخلاف ادراک غایب است و المختلفات لا یجب استواها فی الحکم فلا یلزم من کون الادراک واجبا عند
حصول هذه الشرایط کونه واجبا فی الغایب و مما یدل علی ان الادراک فی الشاهد مشروط بالشرایط و الغایب
نقطع بانه لا یمکن اعتبارها فکذا لا یبعد ان یکون الادراک فی الشاهد واجب الحصول و فی الغایب لا یکون واجبا و
هذا سوال لا محیص له اما شبهه دوم را دو جوابست اما جواب اول آنست که محل خلاف اینست که موجود منزه
از جهة را نتوان دید یا نه شما میگوئید که رویت چنین موجود جایز نیست و سخن شما درین مقدمه دو نوع بود اول
آنکه گوئید به بدیهه عقل میدانیم که رویت الجسم جز محال است دوم آنکه بر وی دلیل گوئید اما دعوی بدیهه کردن
باطل است چنانکه در مقدمه این مسئله بیان کرده ایم و ایضا اگر بدیهی است پس دلیل گفتن بر وی روا نبود
پس معلوم شد که شما را در بیان این قضیه که هر چه در جهة نبود مرئی نبود دلیل می باید گفتن و آنچه میگوئید که هر چه
مرئی باشد در مقابله رائی بود مثل آن قضیه است در ظهور و خفا زیرا که مقابله آن بود که در جهتی باشد پیش رو

رائی پس حاصل مسئله بدین باز آید که دلیل بر آنکه هرچه در جهت نبود مرئی نبود آنست که هرچه مرئی بود باید که در
جهت بود و منطقیان این قضیه دوم را گویند که عکس نقیض این قضیه نخستین است و هیچ تفاوت نیست
میان این دو قضیه نه در ظهور و نه در خفا پس معلوم شد که آنچه معتزله بروی اعتماد کرده اند نزدیک برآنچه
اعادت دعوی بود و چون چنین بود این سخن در غایت فساد بود اما جواب دوم آنست که فهم مقابله در
شاهد شرطست چرا روا نبود که در غایب شرط نباشد و تقدیر این جواب هم بران قانونست که در
جواب شبهه نخستین تقریر کرده ایم و تمامت کشف و ایضاح آنست که ما در مقدمه این مسئله گفته ایم که
مراد ما از رویت انکشافی است که نسبت او با ذات مخصوص باری تعالی چنان بود که نسبت ابصار الوان با ماهیات
الوان و چون این معلوم شد یقین باشد که انکشاف باید که بروفق ماهیات مکشوف باشد والا انکشاف
آن ماهیت حاصل نبود پس اگر آن ماهیت در مقابله بود انکشاف آنگاه حاصل شود که او را در جهت بیند و اگر آن
ماهیت در مقابله نبود انکشاف آنگاه حاصل شود پس معلوم شد که این شبهه محض کسل بود اما شبهه سیوم
جواب آنست که ادراک جرمهایی که آنرا صورت بود آن باشد که جهات آن صورتها منکشف شود
اما ادراک جرمهایی که او را صورت و لون و حیز نبود محال باشد که بحصول صورت باشد بلکه ادراک آن جرمها
موقوف نفی صورت بود زیرا که مراد ما از ابصار و رویت آن انکشاف است که شرح دادیم و شرط حصول
انکشاف آن باشد که بروفق مکشوف بود نه برخلاف و چون این سخن معلوم شد جواب شبهه چهارم هم ظاهر شد
و بدانکه هرکه درین سخنان تامل بواجب بکند یقین داند که معتزله را درین مسئله هیچ شبهت نیست که بدان تمسک
کنند اما شبهه‌های سمعی چهار است اما وجه اول آنست که تمسک کنند بدین آیت که خداوند تعالی فرمود که
لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و استدلال از این آیت بر دو وجه است اول آنست که
تمدح بلا تدرکه الابصار اقتضا آن کند که هیچ بصر در هیچ حالت او را نه بیند و برین دو دلیل است دوم آنست
که حمل آن نفی بر بعضی اشخاص و بر بعضی اوقات کردن اولیتر نیست از حمل او بر دیگر اشخاص و دیگر اوقات

بلا

زیرا که در لفظ تعیین هیچ وقت و هیچ شخص نیست پس چون بعضی از بعضی اولیتر نبود باید که محمول باشد بر همه
اشخاص و همه اوقات دلیل دوم آنست که هر شخص که فرض کرده شود از وی صحت استثنا توان
کردن و حکم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ پس معلوم شد که این نفی متناول کل اشخاص
وکل اوقاتست پس بحکم این نص باید که هیچکس خدا را نه بیند وجه دوم آنست که باری تعالی لا تدرکه الابصار
در معرض مدح و ثنا و تعظیم خود یاد فرموده است و هرچه عدم او مدح باشد وجود او نقص باشد
پس باید که حصول رویت صفت نقص باشد و نقص بر خدای تعالی محال است پس باید که رویت در حق
خدای تعالی محال باشد شبهه دوم آنست که آفریدگار تعالی موسی علیه السلم را گفت لن ترانی و کلمه لن اقتضاء
نفی کند چنانچه فرمود قل لن تتبعونا پس باید موسی علیه السلم هرگز خدا را نه بیند و چون موسی علیه السلم
هرگز نه بیند هیچکس نه بیند لان القایل قایلان قایل یقول لا یراه موسی و لا یراه غیره و قایل
یراه موسی و غیره فلو قلنا انه لا یراه موسی و یراه غیره کان هذا قولا ثالثا خارقا للاجماع و انه غیر
جایز شبهه سیوم آنست که خداوند تعالی فرمود و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب
او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء پس این آیت اقتضاء آن کند که هرکس خداوند تعالی با او
سخن گوید او را نه بیند و چون این درست شد باید که آنکس با وی سخن نگوید هم نه بیند زیرا که بالاجماع
این فرق معتبر نیست شبهه چهارم آنست که حق تعالی از رویت یاد نکرد الا که در خواستن آنرا
تعظیم کرد و این در سه آیت است در آنجا که فرمود و قال الذین لا یرجون لقاءنا لولا انزل علینا الملائکة
او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم و عتوا عتوا کبیرا در آنجا که فرمود و اذ قلتم یا موسی لن نؤمن لک حتی
نری الله جهرة فاخذتکم الصاعقة و انتم تنظرون در آنجا که فرمود یسئلک اهل الکتاب ان تنزل علیهم
کتابا من السماء فقد سألوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم این مجموع
شبهات سمعی درین مسئله و الله اعلم اما جواب از شبهه نخستین از وجوه است وجه اول

معلوم ما امروز یا وجودات یا صفات سلبی یا صفات اضافی و بیش ازین معلوم نیست ظاهر است بحکم استقرا زیرا که ما چون بدانیم که موجودی هست واجب الوجودی هست معلوم باشد و وجوب واجب الوجود را معنی آنست که قبول عدم نیست و منتهی این قابلیت او عدمی است و چون گوییم قدیمست معنی آن باشد که صفت مسبوقیت بعدم نیست و اگر نه اشارت باشد بدوام آن وجود در ازل و چون گوییم قدیمست معنی آن باشد که صفت مسبوقیه بعدم نیست و اگر نه اشارت باشد بدوام آن وجود در ازل و چون گوییم باقیست معنی آن باشد که ملحوق بعدم نیست و این عدم باشد و اگر نه اشارت باشد بدوام آن وجود در ابد و چون گوییم واحدست معنی آن باشد که در ذات خود مرکب نیست از اجزاء و ابعاض یا آنکه او را مثل نیست و ضد و ند نیست و این عدم بود و چون گوییم منزه است از مکان و تغیر معنی آن باشد که او در مکان نیست و او متغیر نیست و این همه اشارت باشد بعدم مکان و عدم تغیر پس این نوع از صفات همه اشارت باشد بعدم چیزها و اگر گوییم قادرست مراد آنست که صادر شدن فعل ازوی بر سبیل صحت است و اگر گوییم عالم است یعنی او موصوفست بصفتی که بسبب آن صفت افعال او محکم و متقن تواند بود و همچنین در ارادت و سمع و بصر و کلام پس معلوم شد که هرچه معلوم خلق است یا سلوبست یا اضافات یا هستی و این هر سه عین ذات مخصوصه او نیست زیرا که سلب چیزی عدم آن چیز باشد و عدم چیزی عین وجود چیزی دیگر نبود و اما صفات ثبوتی تعین است که نفس ذات نبود و اما هستی هم نفس ذات نیست زیرا که هستی صفتی است مشترک فیه بین الواجب و الممکن و خصوصیت ذات واجب مشترک فیه نیست پس معلوم شد که آنچه معلوم خلق است امروز جز این قسم نیست و معلوم شد که این هر سه قسم عین ذات مخصوصه او نیست پس لازم آید که عین ذات مخصوصه او معلوم خلق نبود برهان دوم آنست که تصدیق فرع تصور است زیرا که تا ندانی که این چیز چه چیز است نتوانی گفتن که هست یا نیست و در عقل ما تصور چیزی آنگاه حاصل شد که آن چیزها را بدین حسها دریافته باشیم



چون تصور الوان و اصوات و طعوم و روایح و حرارت و برودت یا از درون نفس خود چون الم و لذت و فرح و غم و امثال آن اگر نه خیال صورتی ترکیب کند ازین مفردات و هرچه نه چنین بود ما را تصور آن حاصل نشد البته برهان سیوم آنست که هرچه ما را ازوی معلوم است آن مانع شرکت نیست من حیث انه هو و آن نیست که ما را بعد از معرفت ابجمله صفات بدلیل وحدانیت حاجت آید و اگر آنچه معلومست آن مانع شرکت من حیث هو هو بایستی که ما را بعد از معرفت این صفات بدلیل توحید حاجت نماندی و هیچ شک نیست که حقیقت مخصوصه او من حیث انه ذلک الواحد المعین مانع است از شرکت و الذی لا یمنع من احتمال الشرکة من حیث هو هو پس معلوم شد که آن از آن اعتبار که او است معلوم هیچ خلق نیست شبهه آنکس که میگوید حقیقت مخصوصه او معلوم نیست آنست که تصدیق مسبوق باشد بتصور پس حکم کردن بران حقیقت که او معلوم نیست موجب آن بود که از تحت آن حقیقت معلوم باشد و اگر نه این حکم کردن بروی ممتنع بودی جواب ما میتوانیم گفتن که خاصیت مغناطیس آهن کشیدنست پس بر آن خاصیت حکم میکنیم باهن کشیدن و حقیقت آن خاصیت معلوم نیست فکذا ههنا اما مرتبه دوم درین مسئله و آن آنست که گفتیم که حقیقت ذات مخصوصه باری تعالی امروز معلوم نیست لکن چون سوادی یا بیاضی بچشم بینیم ذات سواد را از آن روی که او است علی التعیین علم ضروری میدانیم و چون چشم باز کنیم حالتی دیگر پدید آید زاید بران علم ضروری که در وقت چشم برهم نهادن حاصل بودن و این حالت دوم را رویت میگوییم و این رویت هرآینه نوعی دیگرست از ان انکشاف بخلاف آن علم ضرور و چون هر دو مرتبه درست شد معلوم شد گوییم این دو مرتبه بشر راست یا حقیقت مخصوصه واجب الوجود درست یا نه اما مرتبه نخستین آنست که حقیقت مخصوصه او من حیث انها تلک الذات المعینه معلوم عقل بشر شود اما مرتبه دوم آنست که با آن علم ضروری آن حالت زاید که آنرا رویت میگوییم منضم تا همچنانکه اینجا چشم باز کرده ام ذات مخصوصه آن لون را بعلم

ضروری بوده ایم بحسب علی التعیین می بینیم پس فی حاصل شود که ذات مخصوص واجب الوجود من حیث انه هو
بعلم ضروری دانسته ایم و آن حالت دوم را که رؤیت نام بر نهاده ایم ما آن علم ضروری حاصل باشد در عقل
هیچ مانعی نیست از حصول این دو حالت و چند بدلایل سمعی رؤیت چیز درست شد هر آینه در وقت
رؤیت آن علم حاصل باشد و هیچ حالت بشر را از حصول آن حالت کاملتر نتواند بود ایزد تعالی بفضل علیت
خود ما را از اهل این کند بمنّه وجوده **المسئلة الحادیة والعشرون فی التوحید** صانع عالم یکیست
و ما را برین براهین بسیار است **برهان اول** آنست که اگر واجب الوجود دو باشد هر دو در وجوب متساوی
باشند و در تعیین متباین و ما به المساواة غیر ما به المباینة پس هر دو مرکب باشند این محالست و تقریر
این برهان علی وجه الغایة در مسئله حدوث اجسام شرح داده شده است **برهان دوم** آنست که اگر آله
که قادر باشد پس اگر دو آله تقدیر کنیم و یکی حرکت زید خواهد دوم سکون او خواهد یا مراد هر دو حاصل شود
یا مراد هیچکدام حاصل نشود یا مراد یکی حاصل شود و مراد دوم حاصل نشود روا نبود که مراد هر دو حاصل
شود والا جمع میان نفی و اثبات حاصل باشد و روا نبود که مراد هیچکدام حاصل نشود از برای دو دلیل
**اما دلیل اول** آنست که مراد هیچیک حاصل نشود هر دو عاجز باشند و عاجز خدای را نشاید **اما دلیل دوم**
آنست که مانع هر یک از فعل و قدرت آن دوم بود زیرا که اگر آن دوم هیچ فعل نکند فعل کردن بر
یک ممتنع نبود پس معلوم شد که مانع هر یک از فعل کردن فعل آن دوم باشد و امتناع آنگاه بود که مانع موجود
باشد پس اگر هر دو ممتنع شوند از فعل کردن باید که فعل هر دو موجود شده باشد یا فعل هر یک مانع باشد
آن دوم را از فعل کردن پس اگر هر دو ممتنع باشند از فعل کردن باید که هر دو فاعل باشند و این موجب
باشد جمع شدن میان نفی و اثبات و این محال است و روا نبود که مراد یکی بر آید و مراد دوم بر نیاید
از برای دو دلیل **اما دلیل اول** آنست که آن یکی که مرادش حاصل شود خدا او قادر او بود و آن دوم که مراد او
حاصل نشود عاجز و قاصر بود و خدائی را نشاید **اما دلیل دوم** آنست که محال است که مراد یکی حاصل شود و مراد آن دوم

حاصل

حاصل نشود زیرا که چون قدرت هر دو در صلاحیت تاثیر حاصل است و ممکن نیست که گویند که قدرت از دوم قوی‌تر
بود زیرا که تفاوت در قوت و عدم قوت آنگاه معقول شود که مقدور قابل تفاوت باشد و
یک موجود که وحدت او حقیقی باشد قابل تفاوت نبود و چون مقدور قابل تفاوت نبود چون چنین باشد
یک قدرت محال بود که قوی‌تر از دوم باشد و چون این تفاوت محال بود وقوع مراد یکی از
وقوع مراد آن دوم اولیتر نباشد پس معلوم شد که اگر دو آله فرض کرده شود محال بود که وقوع
مراد یکی اولیتر باشد از وقوع مراد دوم و چون این سخن معلوم شد بسر دلیل باز شویم و گوئیم اگر دو آله
فرض کرده شود و یکی حرکت زید خواهد و دوم سکون او خواهد یا مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچکدام حاصل
نشود یا مراد یکی حاصل شود و مراد دوم حاصل نشود و لکن هر سه قسم محال است پس فرض دو آله کردن محال
باشد **اگر سائل** گوید چرا روا نبود که دو آله باشند لکن مخالفت میان ایشان محال باشد و چون این هر سه قسم
باطل از فرض مخالفت لازم می آید و مخالفت حاصل نبود پس هیچ قسم لازم نیاید **و آنچه علما**
گفته اند که یکی تنها فرض کنیم ممکن باشد که حرکت زید خواهد و اگر آن دوم تنها فرض کنیم تواند که سکون زید
خواهد و چون این صحت حاصل است در حال انفراد باید که باقی باشد در حال اجتماع زیرا که ذات و صفات
هر دو قدیم و ازلی اند و هر چه چنین باشد زایل نشود پس معلوم شد که آن صحت در حال اجتماع باقی باشد
**و جواب آنکه** این حجت قوی نیست زیرا که این یک تنها باشد تواند که سکون آفریند و در حال اجتماع این معنی
میسر نیست و چون حال هر دو قدرت در وقت اجتماع نه چنان ماند که وقت انفراد چرا روا نبود که
در ارادت همچنین باشد **سؤال دوم** آنست که ما مسلم نداریم که آنچه شما گفته اید دلیلست بر صحت مخالفت لکنه
مراد و دلیلست بر امتناع مخالفت **دلیل اول** آنست که چون دو آله فرض کرده شود لابد هر دو حکیم باشند
و حکیم آن باشد که کار بر وفق مصلحت کند و باید که وجه مصلحت یکی باشد که اگر دو باشد و هر دو برابر باشند
ترجیح یکی بر دوم ممکن باشد لا لمرجح و این محالست و چون وجه مصلحت یکی باشد و هر دو را این معنی معلوم باشد

فلو فرض ان کل واحد منهما قصد ایجاده فاما ان لا یقع ذلک المقدور البتة او یقع بهما معًا او باحدهما اولا باحدهما
والکل محال اما انه یمتنع ان لا یقع المقدور فلان المانع من وقوعه بقدرة هذا وقوعه بقدرة ذاک والمانع
منه وقوعه ذاک وقوعه بقدره هذا فلو امتنع وقوعه بقدره هذا لکان المؤثر فی ذلک الامتناع حاصلا وهو وقوعه بقدرة هذا
فاذا حصل الامتناع معا وجب حصول المانعین معا فیلزم ان یکون واقعا بهما معا ویلزم ان یکون واقعا بهما حال
امتناع وقوعه بکل واحد منهما فیلزم اجتماع النفی والاثبات وهذا محال واما القسم الثانی وهو وقوعه بهما معا فهذا ایضا ممتنع
لان استناد الاثر الی المؤثر انما کان لامکانه وجوازه والاثر الواحد اذا اجتمع مع المؤثرات التام کان وجب
واقع وصیرورته واجبا یمنعه عن الاستناد الی شیء آخر فاذن کون الفعل مع هذه القدرة مستقلة الوقوع
یمنع من استناده الی القدرة والثانیة وکون الفعل مع القدره والثانیة یمنع من استناده الی القدرة
الاولی فیلزم ان یکون حال وقوعه بهما معا یکون منقطعا عنهما معا وهو محال واما القسم الثالث وهو ان یقع باحدهما
دون الآخر فهذا ایضا محال لوجهین احدهما ان کل واحد منهما قادر علی جمیع المقدورات فلا یکون احدهما
اقدر من الثانی واذا کان کذلک امتنع رجحان احدهما علی الآخر وثانیهما ان وقوع التفاوت فی القدرة
علی ایجاد المقدور الواحد محال لما بینا ان التفاوت فی القدرة یستدعی امکان وقوع التفاوت فی المقدور
والشیء الذی یکون واحدا وحدة حقیقیة امتنع وقوع التفاوت فیه فامتنع وقوع التفاوت فی القدرة علیه
واما القسم الرابع وهو ان لا یکون ذلک الفعل لا بواحد منهما فهو ایضا محال لوجهین احدهما انه یلزم وقوع ذلک الفعل
لا للمؤثر وهو محال وثانیهما ان وقوعه بهذه القدرة تعالی من وقوعه بتلک القدرة والمانع من وقوعه بتلک وقوعه
بهذه فلو وقع لا بهذه ولا بتلک یلزم وقوعه بهذه وبتلک معا فیلزم اجتماع النقیضین وهو محال فثبت ان القول
بوجود الهین یقتضی الی هذه المحالات فیکون القول به محالا والله اعلم شبهه خصم آنست که ما درین عالم خیرات
بسیار وشرور بسیار می بینیم ویک فاعل هم خیر وهم شریر نبود پس دو باید تا یکی خیر باشد ویکی شریر جواب
اگر خیر قادرست بر منع کردن شریر از آن شر پس خدای آن شاید واگر قادرست ومنع نمیکند او هم شریر بود

لان

لان الراضی بایصال الشر شریر پس معلوم شد که این سخن ساقط است والله اعلم المسئلة الثانیة والعشرون
فی خلق الافعال بدانکه عقلا را در افعال اختیاری حیوانات دو قول است قول اول آنست که حیوان
بایجاد وتکوین این افعال مستقل نیست واصحاب این قول چهار گروه اند جواب آن قوم که گویند فعل موقوف
قدرت وداعی است وچون هر دو جمع شود مجموع هر دو عقلی باشد موجب مر وجود آن فعل را واین قول جمله فلاسفه
وقول ابو الحسین است از معتزله واگرچه بظاهر دعوی غلو کند در اعتزال لکن چون مذهب او آنست که فعل موقوف
داعی است وقدرت مستقل نیست که حصول الفعل عند الداعیة الحاصلة بر سبیل وجوب باشد پس این عین
جبر باشد ومذهب ابو الحسین عین مذهب جبر باشد واین قول امام الحرمین است از اصحاب ما وقول دوم
آنست که اثر کننده در وجود فعل مجموع قدرت خدا وقدرت بنده است ومی ماند که مذهب ابو اسحق اسفراینی
اینست زیرا که او میگوید القدرة الحادثة یؤثر بمعین وقول سیوم آنست که نماز کردن وزنا کردن شیلهم دو
واز آنجهت که حرکت اند متساوی اند لکن آن یکی نماز است واین دوم زناست پس آنچه آن یک حرکت
نماز است وآن دوم زناست صفتی باشد زاید بر ذات حرکت پس گوییم ذات حرکت واقع است
بقدرت خدای تعالی وآنچه آن یک حرکت نماز است وآن دوم زناست واقع است بقدرت بنده واین قول
باختیار قاضی ابو بکر باقلانی است وقول چهارم آنست که فعل بنده بذات وجمله صفات واقع است بقدرت
خدای تعالی وقدرت بنده را هیچ اثر نیست در تکوین وتحصیل واین قول ابو الحسن اشعری است اینست شرح
اقوال آنکه گفت قدرت بنده مستقل بتکوین فعل خود اما آن قوم که گویند بنده مستقل است بتکوین
وتحصیل فعل خود ایشان جمله معتزله اند ومعتزله دو طایفه اند یکی آن قوم که میگویند که ما ببدیهة عقل میدانیم که ما
موجد ومکون فعل خودیم واین قول ابو الحسین البصری است ومرا عجب می آید که این قول چگونه جمع توان کردن
با آنچه او میگوید که فعل موقوف داعی است که از فعل خدای تعالی حاصل شود دوم آن قوم که میگویند علم ما بدانکه
ما موجد افعال خودیم علمی استدلالی است اینست تفصیل مذاهب خلق درین مسئله ودلایل ما درین مسئله بسیار است

برهان اول آنست که بنده در کون ترجیح فعل کند یا متمکن باشد از ترجیح ترک یا نبود اگر متمکن نبود از ترک در وقت
فعل قادر نبود بر ترک و در وقت ترک قادر نبود بر فعل پس بنده نه در فعل مستقل بود و نه در ترک و اگر در حال
فعل قادر باشد بر ترک و هر دو بنسبت با او برابر باشند یا رجحان یکطرف بر دوم طرف موقوف مرجحی باشد
یا موقوف مرجحی نباشد اگر موقوف مرجحی باشد یا مرجح یا از بنده بود یا از خدا یا نه از بنده و نه از خدای
اگر از بنده باشد ان تقسیم نخستین در کیفیت آن ترجیح باز آید و مودی باشد بتسلسل و اگر از خدای تعالی بود
پس فعل عند حصول ذلک المرجح راجح باشد بر ترک پس گوئیم آن رجحان یا بحد وجوب رسد یا بحد وجوب
و اگر بحد وجوب رسد پس جبر لازم باشد زیرا که آنگاه که آن مرجح نبود فعل ممتنع بود و چون آن مرجح حاصل
فعل واجب شد و اگر بحد وجوب نرسد پس در عقل جایز باشد که آن مرجح حاصل باشد و وقوع آن فعل و هر چه
جایز باشد لا یلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ذلک المرجح تارةً مع الفعل و تارةً مع الترک فاختصاص احد
الوقتین بالوقوع والثانی بعدم الوقوع اما ان یتوقف علی انضمام قید زاید الیه او لا یتوقف فان
یتوقف لم یکن المفروض اولاً مرجحاً تاماً لانه کان لا بد فی حصول المرجح من انضمام هذا القید الیه وقد
فرضنا ما حصل اولاً مرجحاً تاماً هف ثم نعید التقسیم الاول فی المجموع الحاصل من المرجح الاول ومن هذا
القید فان لم یجب حصول الرجحان افتقر الی مرجح آخر ویلزم التسلسل وهو مح وان اوجب عاد ما ذکرناه
ان کان اختصاص احد الوقتین بالوقوف لا یتوقف علی انضمام قید زاید الی ما کان حاصلاً اولاً
ان نسبة ذلک المرجح الی وقتی الوقوع واللاوقوع بالسویة لزم رجحان احد طرفی الممکن المتساوی علی الآخر
من غیر مرجح وهو مح واما اگر حدوث آن مرجح نه از بنده بود و نه از خدای بود پس حدوث چیزی لا عن مؤثر
روا داشته باشد و اگر این جایز باشد نفی صانع لازم آید اینهمه سخن درین قسم است که گویند رجحان طرف
فعل بر طرف ترک موقوف مرجح باشد پس اگر گویند که رجحان موقوف هیچ مرجح نیست پس لازم آید که رجحان
یکطرف ممکن متساوی بر دیگر طرف واقع بود لا لمرجح و اگر این روا باشد ممکن مستغنی بود از مؤثر و نفی صانع

لازم

لازم آید و چون این سخنها معلوم شد بر سخن باز گردیم و گوئیم بنده در وقت فعل کردن اگر قادر نیست بر ترک جبر
لازم شد و اگر قادر بر ترک رجحان فعل بر ترک موقوف مرجح است هم جبر لازم است و اگر قادر است
بر ترک و فعل و رجحان یکطرف بر دوم موقوف مرجح نیست پس حدوث لا عن محدث و رجحان
لا عن مرجح لازم آید و این مودی باشد بنفی صانع و چون این اقسام باطلست حق یکی از ان دو قسمین باشد
و این مطلوب ماست اگر سایلی گوید آنچه در شاهد تقریر کردی در غایب نیز لازم است پس باید که باری تعالی
علت موجب باشد و فاعل مختار نبود جواب آنست که فرق است میان شاهد و غایب زیرا که فعل اختیاری موقوف
ارادت و اختیار است هم در شاهد و هم در غایب و این اختیار و ارادت کافی است در رجحان یکطرف
بر دوم طرف لکن اختیار و ارادت ما محدث است پس باز آید این اختیار و ارادت را مرجح دیگر
باشد و الا محدث واقع باشد بی محدث و این نفی صانع باشد اما اختیار و ارادت خدای تعالی محدث
نیست پس مستغنی باشد از مؤثر دیگر و مرجح دیگر و این فرق که ما گفتیم فرق ظاهر است برهان دوم اگر بنده
موجد فعل خود باشد لازم آید که عالم باشد بتفاصیل فعل خود لکن این علم حاصل نیست پس باید که موجد فعل خود
نباشد اما بیان آنکه اگر موجد فعل خود باشد باید که عالم بود بتفاصیل فعل خود آنست که وقوع آن فعل بر آن مقدار
و بر آن وجه و کمتر از ان و بیشتر از ان همه در عقل رواست پس چون فعل اختیاری بود و رجحان اینقدر بر زاید و ناقص
تخصیص مخصص مختار مشروط بود بعلم زیرا که آنکس که قصد کند بر آنچه ده فعل بکند و یازده نکند لا بد باشد که داند
که قصد بکوین ده عشر نکرده است پس درست شد که اگر این فعلها بایجاد بنده بودی تفاصیل آن معلوم بودی
اما بیان آنکه این تفاصیل معلوم بنده نیست از دو وجه است وجه اول آنست که خفته و ساهی و مغشی علیه از یک پهلو
بر دیگر پهلو خسبید و او را از کمیت و کیفیت آن فعلها هیچ خبر نبود وجه دوم آنست که اثبات جوهر فرد حق است
و چون چنین باشد تفاوت میان حرکت بطو و سرعت از برای تخلل سکنات باشد و ما در مسئله اثبات
جوهر فرد برین هر دو مقدمه برهانی بگوئیم و بیشتری از معتزله در بیان هر دو مقدمه با ما موافق اند و چون این درست شد

الزام کنند و گویند قبل وقوع الاشیاء نه وجود آن اشیا معلوم خدا بود نه عدم آن اشیا معلوم خدای بود
لکن بیشتری معتزله اقرار نکنند که این کفر است پس ایشان را ازین اشکال هیچ جواب ممکن نبود اما
وجه دوم آنست که خدای تعالی خبر داده است که ان الذین کفروا سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون
پس اگر ایمان آرند این خبر دروغ شود و دروغ شدن خبر خدای محال باشد و هر چه مؤدی بمحال باشد
هم محال بود پس ایمان آوردن او محال باشد و با این همه اورا میگویند ایمان بیار وجه سیوم
آنست که آفریدگار از ابولهب خبر داد که او هرگز ایمان نخواهد آوردن پس اورا تکلیف کرد بایمان آوردن
و از جمله ایمان آنست که تصدیق خدای کند در هر چه خبر داده است و از جمله خبرها یکی که خبر داده آنست که
هرگز ابولهب ایمان نخواهد آوردن پس ابولهب مکلف باشد بدانکه ایمان آورد که هرگز ایمان نخواهد آوردن
و این تکلیف باشد بجمع ضدین اما وجه چهارم آنست که تکلیف کردن بفعل یا در آنحال باشد که داعی فعل
و داعی ترک هر دو برابر باشند تا در آن وقت که یک داعی بر دوم راجح باشد اگر در وقت استوا باشد
محال بود زیرا که فعل کردن عبارتست از ترجیح وجود فعل بر عدم او پس اگر در حال استوا هر دو داعی
مکلف باشند بترجیح و ترجیح نقیض استوا باشد پس مکلف باشد بجمع کردن میان دو نقیض و اینحال باطل
و اگر این تکلیف در حال رجحان باشد ما بیان کردیم چون یکی بر دوم راجح باشد راجح واجب باشد و مرجوح ممتنع
پس اگر تکلیف براجح کرده باشد این تکلیف باشد بایقاع چیزی که واجب الوقوع بود و درین تکلیف هیچ فایده
نبود و اگر تکلیف بمرجوح کرده باشد این تکلیف باشد بایقاع چیزی ممتنع الوقوع و این تکلیف ما لا یطاق
بود و اگر سائلی گوید در حال استوای هر دو داعی مکلف باشند بترجیح یکطرف بر دوم طرف نه در ینحال که
حال استواست بلکه در حال دوم ازینحال جواب اگر تکلیف بوی متوجه شود در حال استوا از دو حال
بیرون نبود یا چنان باشد که او در حال استوا مکلف باشد بترجیح در همین حالت یا مکلف باشد بترجیح کردن
در حالت دوم ازین حالت پس اگر حق قسم اول است پس او در حال حصول استوا مکلف باشد بتحصیل ترجیح هم



در ینحال پس این مکلف باشد بجمع نقیضین و این تکلیف ما لا یطاق بود و اگر قسم اول است پس او در حالت استوا هیچ
مکلف نباشد بلکه او را در آنحال اعلام کرده باشند که او در حال دوم مکلف خواهد بود پس این قسم
با حال دوم آریم و گوییم اگر در حال دوم استوا حاصل بود تکلیف کردن بترجیح تکلیف ما لا یطاق بود
و اگر در حال دوم رجحان حاصل باشد پس از تکلیف بواجب الوقوع بود یا بممتنع الوقوع و عین اشکال که پیش
دادیم بتمامت باز آید و اما وجه پنجم آنست که در معارضه گوییم هیچ تصور مکتسب نیست آنست که اگر
که قصد اکتساب تصوری خواهد کردن یا تصور آنچیز در خاطر او حاضر باشد یا نباشد اگر حاضر باشد اکتساب
محال بود زیرا که تحصیل الحاصل محال باشد و اگر حاضر نباشد و خاطر از ان تصور غافل بود و هر کس که از چیزی
غافل قصد کردن او بتحصیل آنچیز محال باشد اگر سائلی گوید حاضر باشد من وجه دون وجه جواب گوییم آن وجه که حاضر
باشد غیر آن وجه بود که حاضر نباشد لامتناع کون الشیء الواحد معلوما غیر معلوم معا پس از ان دو وجه یکی
معلوم باشد بتمامت و دوم نامعلوم باشد بتمامت و اکتساب هر دو محال بود چنانکه تقریر کردیم پس معلوم شد
که هیچ تصور مکتسب نبود و اما بیان آنکه هیچ تصدیق بدیهی نبود آنست که تصدیق بدیهی آن تصدیق
باشد که مجرد حضور موضوع و محمول در ذهن کافی باشد بحکم کردن ذهن باثبات یکی مر دوم را
یا سلب کردن یکی از دوم پس هر گاه که آن تصور حاصل باشد آن تصدیق واجب الحصول بود
و چون این دو تصور حاصل باشد آن تصدیق ممتنع الحصول بود و چون این تصورات مکتسب نیست
لا نفیا و لا اثباتا و این تصدیقات واجب الدوران است مع تلک التصورات وجودا و عدما باید
که این تصدیقات البته مقدور نبود و اما بیان آنکه هیچ تصدیق باید که مکتسب نبود زیرا که تصدیقات مکتسب
هر آینه بتصدیقات بدیهی رسد و الا التسلسل یا دور لازم آید پس هر آینه یکی بر که مکتسب اول
بود موثر در وی تصدیق بدیهی باشد پس گوییم از جمله بدیهیات یا کافی باشد در استلزام او آن تصدیق
بود در وا نبود که کافی نبود و الا مفتقر باشد بچیزی دیگر زاید بدان بدیهیات و هر چه بدیهی نبود مکتسب بود

یکتی اول مفتقر بود بعدی مکتسبی دیگر و این محال است پس معلوم شد که مجموع آن بدیهیات کافی اند در استلزام
آن مکتسب اول و چون چنین باشد گوییم آن استلزام یا بر سبیل وجوب باشد یا بر سبیل وجوب نباشد
روا نبود که بر سبیل وجوب نبود زیرا که اگر استلزام بر سبیل وجوب نبود پس روا باشد که آن بدیهیات
باشند و ازو حاصل نشود و اگر آن روا بود تمیز وقت حصول آن اثر از وقت لاحصول آن
اثر موقوف مخصصی باشد پس آن مکتسب اول مکتسبی دیگر بوده باشد و این محال است پس معلوم شد که تأثیر
آن بدیهیات در حصول مکتسب اول بر سبیل وجوب باشد و هم برین طریق تأثیر مکتسب اول در مکتسب دوم هم
بر سبیل وجوب باشد الی آخر المراتب بالغة ما بلغت پس درست شد که تصورات طرفی الحصول و الانتفاء
مکتسب نیست و چون تصورات حاصل شود تصدیقات بدیهی واجب بود و چون حاصل نباشد تصدیقات محال
باشد و درست شد که چون بدیهی حاصل باشد تصدیقات دیگر که بروی متفرع باشد واجب الحصول باشد
و چون نباشد ممتنع الحصول باشد و چون این درست شد معلوم شد که هیچ از اقسام تصورات و
تصدیقات مقدور نیست و ما می بینیم که امر آمده است **فاعلم انه لا اله الا الله** و میگوید اولم ینظروا اولم یتفکروا
پس باید که همه تکلیف ما لا یطاق باشد **اما وجه ششم در معارضه** آنست که ما مأموریم بمعرفت خدای تعالی
پس امر بتحصیل معرفت بر ما که متوجه شود یا در وقت حصول معرفت شود یا در وقت عدم معرفت
اگر در وقت حصول معرفت شود پس این امر باشد بتحصیل حاصل و این محال است و اگر در وقت عدم معرفت شود
پس در وقت عدم معرفت شناختن امری محال بود پس توجه امر بروی در وقت امر کردن محال
باشد پس ما را بدین شش وجه قاطع معلوم شد که تکلیف ما لا یطاق اگر بر ما لازم است در مسئله خلق اعمال
بر جمله فرق معتزله لازم است درین شش مسئله که شرح دادیم **اگر سائلی** گوید گرفتم که این اشکال بر همه لازم آمد
پس چه حیلت است هم ما را و هم ایشان را در دفع جواب الحیلة ترک الحیلة والاعتراف بانه یفعل ما یشاء و یحکم
ما یرید وانه لا یسأل عما یفعل وهم یسألون و هر چه خدا کند او راست و هیچکس را در هیچ کار بروی اعتراض ممکن نیست وبالله

التوفیق

التوفیق **المسئلة الثالثة والعشرون فی انه لا یخرج شیء من العدم الی الوجود الا بقدرة الله تعالی**
بدانکه اکثر ارباب ملل و نحل درین مسئله شش گروه مخالف ما اند و اگر باستقصا
مشغول شویم سخن دراز گردد و بیش از شرح تفاصیل مذهب دو برهان یاد کرده اند **برهان اول**
آنست که علت صحت مقدوری امکانست و امکان در همه ممکنات برابر باشد پس باید که همه
ممکنات را در صحت مقدوری اشتراک باشد و چون چنین باشد باید که باری تعالی بر همه قادر باشد
و اگر بر بعضی قادر باشد مع جواز کونه قادرا علی الباقی مفتقر باشد بمخصصی و این محالست و چون بر همه
قادر باشد اگر چیزی دیگر باشد که او را صلاحیت تأثیر باشد یا هر دو مؤثر باشند در آن چیز
یا هیچ دو مؤثر نباشند یا یکی مؤثر باشد و دوم مؤثر نباشد و این هر سه قسم محالست چنانکه در مسئله
گذشته شرح دادیم پس باید که هیچ چیز را جز قدرت حق تعالی صلاحیت تأثیر نباشد **برهان دوم**
آنست که همه ممکنات در صفت امکان برابرند و صفت امکان محوجست بمؤثر پس از دو حال بیرون نبود
یا محوج باشد بمؤثری معین یا محوج باشد بمؤثری نامعین و این قسم دوم باطل است زیرا که نامعین
موجود نبود و هر چه موجود نبود حاجت غیر او با او در وجود محال باشد پس معلوم شد که امکان محوجست
بچیزی معین و آن چیز یا ممکن باشد یا غیر ممکن روا نبود که ممکن بود والا امکان او علت حاجت او
بودی پس لازم آمدی که او محتاج خود بودی در وجود و این محال است که آن چیز که امکان محوجست
باشد بوی بچیز معین باشد و او از جنس ممکنات نبود و چون ممکن لذاته نبود واجب لذاته بود
پس درست شد که بخشنده وجود ممکنات را جز یکی موجود واجب نیست **اگر سائلی** گوید که امکان
علت حاجتست و مؤثر از آن جهت که مؤثر است یک جهت است بالنوع و ذلک لا یمنع دخول اشیاء
کثیرة تحته بالعدد **جواب** آنست که لما کان المؤثر من حیث انه مؤثر مفهوما مشترکا فیه بین الاشیاء ذوات
الماهیات المختلفة پس مفهوم این مؤثریت لاحق از لواحق آن ماهیات مختلفه باشد و هر چه چنین باشد

طبیعیان اند و ایشان میگویند که حوادث این عالم چون معادن و نبات و حیوان همه معلول تاثیر این چهار طبع اند در
یکدیگر و بدانکه این سخن هم باطل است زیرا که چون این چهار طبع جمع شوند از دو حال بیرون نباشد
تا تاثیر آن درین و تاثیر این در آن دفعةً واحدةً باشد یا دفعه واحد نباشد محال است که دفعه واحده
باشد زیرا که موجب انکسار حرارت قوه برودت بود و موجب انکسار قوت حرارت بود پس اگر هر دو
دفعه واحده منکسر باشند و علت باید که حاصل باشد مع المعلول پس باید که در وقت انکسار هر دو قوت
برقرار باشد و این جمع نقیضین است و این محال است و اما اگر دفعه واحده نبود فقد اثر احدهما فی
کسر الآخر فبعد ذلک یمتنع ان یعود المنکسر عند انکساره کاسرًا و ان یعود الضعف بعده ضعفه مستولیاً
علی قهر القوی مع انه حال قوته کان عاجزا و این نکته سخت بقوت نکته است در ابطال تاثیر طبائع
و بالله التوفیق نوع پنجم از مخالفان معتزله اند اما نظام میگوید باری تعالی قادر نیست بر خلق جهل و کذب
و سفه شبهه اول آنست که صدور این خبرها از خدای تعالی محال است و هرچه محال الوجود بود مقدور نباشد
و دلیل ... این که صدور این چیزها محال الوجود است آنست که صدور این چیزها ... جهل یا حاجت

و الساکنات و اما ابو علی و ابو هاشم مسلم میدارند که باری تعالی قادر است بر مثل مقدور بنده لکن میگویند قادر نباشد
بر عین مقدور بنده و شبهه ایشان آنست که هر کس که قادر باشد بر ایجاد فعلی هرگاه که قصد کند با یجاد آن
فعل باید که آن فعل در وجود آید و هرگاه که قصد نکند باید که آن فعل در وجود نیاید پس اگر یک مقدور
مقدور دو قادر بود و یک قادر قصد ایجاد فعل کند و قادر دوم قصد ایجاد او نکند پس لازم است
که آن فعل هم در وجود آید و هم نیاید و اینمحالست جواب آنست که آنکس که روا دارد که
یک مقدور میان دو قادر بود گوید از قصد ناکردن یک قادر عدم فعل لازم نیاید بلکه از قصد کردن
هر یک با یجاد علی سبیل الانفراد وجود آن فعل لازم آید اما از قصد ناکردن هر یک عدم او لازم
نیاید اما از قصد ناکردن همه عدم او لازم آید پس اشکال زایل شود و اما جمهور معتزله میگویند قدرت بنده
موثرست در وجود فعل و ما این سخن در مسئله گذشته باطل کرده ایم و همچنین میگویند چون مردی بر
چیزی اعتماد کند آن اعتماد موثر شود در حدوث حرکت در آن چیز و این نوع از تاثیر را
تولید گویند و نزد ما این نیز هم باطل است ...

کما درست کردیم که آفریدگار همه محدثات حق است و معلوم است که چون فاعل ایجاد فعلی کند علی سبیل القهر
والالجاء لابد باشد که مرید آن فعل باشد **واما برهان ما** برانکه هرچه موجود نیست حق تعالی مرید آن نیست
آنست که چون این چیز موجود نشد باری تعالی در ازل عالم بوده باشد بدانکه این چیز موجود نشود و نخواهد شد
و چون چنین باشد وجود او محال باشد کما ثبت ان العلم بعدم ذلک الشیء ینافی لذاته وجود ذلک الشیء
و هو تعالی عالم بحصول ذلک العلم المنافی فکان عالما بامتناع حصول ذلک الشیء والعالم بکون الشیء
ممتنع الحصول یمتنع ان یکون مریدا لایقاعه پس درست شد که هرچه موجود شد حق تعالی مرید وجود
آن بود و هرچه موجود نشد حق تعالی مرید وجود آن نبود وبالله التوفیق **شبهه معتزله** شش است **شبهه اول**
آنست که باری تعالی فرموده است کافران را بایمان و هرکس که بچیزی بفرماید هرآینه مرید وجود آن
مامور به باشد پس لازم آید که باری تعالی مرید آن باشد **شبهه دوم** آنست که اراده کفر و زنا و لواطه
سفاهت و سفه لایق حکیم نبود و ایضا اگر مرید آن افعال باشد آنگاه بروی عقاب کند این غایت سفاهت
بود **شبهه سیوم** طاعت داشتن عبارتست از تحصیل مراد آنکس کردن پس اگر کفر مراد خدای تعالی است
باید که کافر مطیع خدای تعالی باشد بکفر آوردن و باتفاق این باطل است **شبهه چهارم** اگر کفر بقضای
خدای تعالی باشد یا بوی راضی باشیم محالست که بوی رضا باشیم لان الرضا بالکفر کفر و محالست که راضی
نباشیم لان الرضا بقضاء الله واجب و چون این هر دو قسم باطل است باید که کفر بقضاء الله تعالی نبود
**شبهه پنجم** اگر خدای تعالی مرید کفر باشد او کافر و خالق کفر باشد در کافر و بنده را بر خلاف آن کاری
کردن محال باشد پس تکلیف کافر بایمان تکلیف ما لایطاق باشد و اینمحالست هم بعقل و هم بسمع زیرا
که کافر ببدیهه عقل از خود می یابد که اگر خواهد ایمان تواند آوردن **واما السمع** آنست که خدای تعالی میفرماید
وماذا علیهم لو آمنوا فما لهم عن التذکرة معرضین و همچنین جمله آیات ناطق است بدانکه مکلف ممنوع نیست
از ایمان دلیل است بر صحت اینموضع **شبهه ششم** آنست که خداوند تعالی میفرماید که ولا یرضی لعباده الکفر

و قوله تعالی وما الله یرید ظلما للعباد و ما ذلک بظلام للعبید **جواب از شبهه نخستین** آنست که لا نم ان الامر
بالشیء یستدعی اراده المامور به فان النزاع ما وقع الا فیه **جواب از شبهه دوم** آنست که ما درست کنیم
که القبیح لا یقبح الا بالشرع و علی هذا الاصل لا یقبح من الله شیء **جواب از شبهه سیوم** آنست که طاعت
موافقت امر است نه موافقت ارادت **وجواب از شبهه چهارم** آنست که قضا خدای تعالی صفت خدا
باشد و ما بقضای خدا راضی باشیم اما کفر مقتضی خداست نه قضای خدای و ما بمقتضی خدای در همه
مواضع راضی نباشیم **وجواب از شبهه پنجم** آنست که ما این شبهه را معارضه کنیم بدان شش وجه که در مسئله
خلق افعال تقریر کردیم **وجواب از شبهه ششم** آنست که گوئیم رضا و محبت ترک اعتراض است پس کفر
و معصیت باراده خدای گوئیم لکن برضا و محبت نگوئیم وبالله التوفیق **المسئلة الخامسة والعشرون**
**فی ان الحسن والقبح یثبتان بالشرع** مهم ترین همه بحثها درین مسئله تعیین محل نزاع است **بدانکه** ما بالقطع میدانیم
که بعضی چیزها هست که ملایم طبع ما باشد و بعضی چیزها هست که منافر طبع ما باشد چنانکه راحت رسانیدن
ملایم طبع است و رنج رسانیدن منافر طبع است و این ملایمت و منافرت موقوف نیست بر شرع
همچنین بعقل میدانیم که عقل صفت کمالست و جهل صفت نقص و مدار این معرفت هیچ بر شرع حاجت
نیست بلی اینجا سخنی دیگر است و آن آنست که آنچه بعضی افعال متعلق ذم است عاجلا و متعلق عقاب
آجلا و بعضی دیگر متعلق مدح است عاجلا و متعلق ثواب آجلا آیا معنی فعل از برای صفتی است قایم
بوی یا نه چنین است بلکه حکمی است که اهل عرف بروی کرده اند **مذهب معتزله آنست** که موثر درین معانی
صفاتی است عاید با افعال و مذهب ما مجرد حکم شرع است وچون محل نزاع پیدا شد گوئیم ما را بر صحت اینمطلوب
براهین است **برهان اول** آنست که افعال ما یا اضطراری است یا اتفاقی وچون چنین باشد حسن و
قبح عقلی نباشد **اما بیان** آنکه افعال ما یا اضطراری است یا اتفاقی آنست که فعل عند مجرد القدره
اگر واجب و قدرت اختیاری نیست والا تسلسل لازم آید پس باید که فعل اختیاری نبود بعد

از قدم آن علت قدم آثار لازم آید پس باید که عالم قدیم باشد و این محال است و اگر محدث باشد حدوث او
باید که از برای علتی باشد و این مودی باشد بتسلسل و این آن سخن است که مشایخ اصول گفته اند
که کل شئ صنعة ولا علة لصنعة **برهان سیوم** آنست که اگر کاری از برای کاری دیگر کند یا قادر
باشد بر تحصیل مقصود بی آن واسطه یا قادر نباشد بر تحصیل آن مقصود الا بدان واسطه اگر
قادر باشد بر تحصیل آن مقصود بی آن واسطه آن واسطه عبث بود و اگر قادر نباشد بر تحصیل آن مقصود
الا بدان واسطه پس عاجز باشد **اگر سایلی** گوید چون تحصیل مقصود الا بدان واسطه ممکن الحصول نباشد
عجز لازم نیاید **جواب برهان چهارم** گوییم حاصل جمله مقصودها و مصلحتها بدو چیز باز گردد یا تحصیل مصلحتی خواه
لذت و خواه سرور یا دفع مضرتی خواه الم خواه غم و هیچ شک نیست که خالق سبحانه و تعالی قادر است
بر خلق لذت و سرور و دفع الم و غم بی واسطه همه چیزها پس درست شد که حصول آن مقصود موقوف
نیست عقلا برین وسایط **برهان پنجم** آنست که اگر ایجاد خلق موقوف رعایت مصلحتی بودی
تخصیص عالم بوقتی معین دون ما قبله و ما بعده از برای مصلحتی بودی پس گوییم آن مصلحت
که علت خلق بود پیش از آن وقت بود یا نبود اگر بود پس آن مصلحت که علت خلق بود پیش از آن
وقت بوده است پس باید که خلق عالم پیش از آن وقت بوده باشد و این محالست
و اگر نبود پس آن مصلحت محدث باشد پس حدوث او یا محتاج موثر بود یا محتاج موثر نبود
اگر محتاج موثر نبود پس محدث مستغنی باشد از موثر و این سخن نفی صانع لازم آید و اگر محتاج موثر
باشد پس تاثیر موثر در وی موقوف مصلحتی دیگر باشد و آن تقسیم گذشته بعینه در وی باز آید
و مودی باشد بتسلسل و حوادث لا اول لها و این محال است **برهان ششم** در مسئله خلق اعمال
و در مسئله لا موثر فی الوجود الا الله درست کردیم که همه ممکنات را خیر و شر و قبح و حسن واقع بقدرت
خدای تعالی است و چون چنین باشد تعلیل افعال او کردن برعایت حصول مصالح و دفع مفاسد محال باشد

شبهه

**شبهه هفتم** آنست که گویند درست شد که باری تعالی عالم است بجمله معلومات و درست شد که غنی است
از جمله حاجات و درست شد که حسن و قبح اشیا صفتی حقیقی است ثابت فی نفس الامر و چون این
هر سه مقدمه درست شد گوییم باری تعالی عالم است بقبح قبایح و باستغناء خود از آن قبیح ممکن نبود
که آن قبیح از وی صادر شود پس بنا برین دو مقدمه معلوم شد که باری تعالی فاعل قبایح نیست **واما**
آنچه گفتیم که باری تعالی عالم است بقبح قبایح و باستغناء خود از آن قبایح ظاهر است **شبهه**
که کل من کان عالما بقبح القبیح و باستغنائه عنه فانه لا یفعل القبیح **معتزله** را در بیان این دو مقدمه
دو طریق است **طریق اول** آنست که ببدیهه عقل میدانیم که جهت قبح داعی نباشد بفعل صادق باشد
و چون جهت قبح حاصل باشد و هیچ جهت دیگر از سهو و حاجت حاصل نباشد پس جهت داعی حاصل نباشد
و جهت صادق حاصل باشد پس فعل ممتنع باشد **طریق دوم** آنست که ما این مقدمه در شاهد اثبات کنیم آنگاه
غایب بروی قیاس کنیم **در** اثبات او در شاهد آنست و اگر کسی را گویند اگر دروغ گویی ترا دیناری
دهم و اگر راست گویی ترا دیناری دهم و فرض کنیم که هیچ تفاوت در ثواب و عقاب و مدح و ذم
نه در دنیا و نه در آخرت حاصل نباشد که لابد باشد که این کس راست گوید و دروغ نگوید پس معلوم شد
که جهت قبح جهت صرف و منع است و جهت حسن جهت بعث و دعا و چون این مقدمه در شاهد معلوم شد غایب را بر او
قیاس کنیم زیرا که علت این رغبت و تقرب علمست بقبح قبیح و علمست بحسن حسن فانا کلما علمنا قبیحا علمنا
هذه النفرة و کلما علمنا حسنا علمنا هذه الرغبة فلما دار العلم باحدهما مع العلم بالآخر وجودا و عدما علمنا ان
العلة فی هذا البعث والمنع هو العلم بهذه الجهة فاذا کان هذا العلم حاصلا فی حق الله تعالی وجب ان یترتب
علیه هذا البعث و المنع اینست تقریر معتزله در اثبات این اصل **جواب** گوییم اما مقدمه نخستین پس این اصل
دلیل است بر آنکه حسن و قبح صفاتی است حقیقی ثابت بر افعال و ما این اصل باطل کرده ایم **وایضا**
گرفتیم که این مقدمه مسلم است لکنه لانم که هر کس که عالم باشد بقبح قبیح و عالم باشد باستغناء خود از آن قبیح

آن فعل کند و بیان این سخن آنست که گوئیم با وجود این فعل با علم قبیح ممتنع شود یا ممتنع باشد اگر ممتنع باشد
پس از فرض وجود باید که هیچ محال لازم نیاید و شما میگوئید که فعل قبیح یا مستلزم جهل است یا مستلزم
حاجت و اگر با وجود این علم فعل قبیح ممتنع بود پس باید که ترک ثواب و ترک غرض ازین فاعل
محال باشد و چون ترک محال باشد فعل واجب بود پس صانع موجب بالذات باشد فاعل بالاختیار نباشد
و شما بنای حکمت بر قدرت نهاده نهاده اید پس چون اثبات حکمت مبطل اثبات قدرت
و هر نوع که مبطل اصل خود باشد آن فرع باطل باشد پس اثبات حکمت برین وجه که شما میگوئید باطل باشد
والله اعلم **المسئلة السابعة والعشرون فی اثبات الجوهر الفرد** بدانکه در اثبات
مسئله معاد ما را حاجتست و اصل اول معرفت نفس و در معرفت نفس ما را حاجتست بمسئله جوهر فرد و اصل
دوم اثبات خلاست پس ما این سه مسئله بیاریم آنگاه مسئله اثبات معاد بیاریم بتوفیق الله العزیز
واما سخن جوهر فرد آنست که هیچ شک نیست که این جسم قسمتها پذیرد پس گوئیم این قسمتها ممکن باشد
حاصل باشد بفعل یا حاصل نباشد بفعل لکن حاصل باشد بقوت و بر هر دو تقدیر این قسمتها یا متناهی بود یا نامتناهی
پس درین مسئله چهار احتمال ظاهر شد احتمال اول آنست که در جسم انقسامات حاصل بفعل متناهی و این
مذهب جمله متکلمانست و ایشان میگویند جسم مرکبست از جوهرهای فرد متناهی در عدد و هر یکی ازان جوهرها فرد
متناهی در عدد و هر یکی ازان جوهرها قابل قسمت نیست نه در حس و نه در وهم و نه در فرض جایز احتمال دوم آنست
که جسم مرکبست از اجزای نامتناهی بفعل و این قول نظام است احتمال سیوم آنست که جسم بسیط مرکب نیست از اجزا
بلکه او فی نفسه یکیست لکن او قابل قسمتهای نامتناهی است و این مذهب اکثر فلاسفه است احتمال چهارم
آنست که جسم بسیط یکی است ممکن قابل انقسامات متناهی است اینست تفاصیل مذاهب درین مسئله و ما از بطلان
قول فلاسفه بسیار براهین هست برهان اول اگر حرکت مرکبست از امور متتالی چنانکه هر یک قابل قسمت نبود جسم مرکب
از امور متتالی چنانکه مرکب ازان قابل قسمت نبود لکن مقدم حق است پس تالی حق باشد و ما را در تقریر این دو مقدمه

حاجتست **مقدمه نخستین** آنست که حرکت مرکبست از امور متتالی چنانکه هر یک ازان قابل قسمت نباشد **برهان**
این مقدمه آنست که ما می بینیم که جسم متحرک بود پس متحرک شود پس گوئیم این صفت را یا هیچ حال حصول
نباشد یا باشد اگر او را در هیچ حال حصول نباشد پس باید که ماضی و مستقبل نبودی زیرا که ماضی
آن باشد که او وقتی حاضر بود و گذشته و مستقبل آن باشد که او حاضر خواهد شدن و هنوز حاضر نشده است
پس اگر از حرکت هیچ جزء در حال حاصل نشود پس در حال موجود نشده و نه در ماضی و نه در مستقبل پس این
خود نفی حرکت باشد علی الاطلاق و ما درست کردیم که این باطل است پس معلوم شد که از حرکت جزوی در
حال موجود باشد پس گوئیم آنچه از حرکت در حال موجود شده است یا قابل قسمت بحسب الزمان باشد یا قابل
این قسمت نیست و اگر قابل قسمت بحسب الزمان پس این منقسم بحسب الزمان آنگاه که نصف مقدم او
حاصل باشد هنوز نصف موخر حاصل نباشد و آنگاه که نصف موخر حاصل باشد نصف مقدم او در گذشته باشد
پس ما آنچه فرض کردیم که او در حال موجود است او موجود نباشد بلکه موجود بعضی از وی باشد پس لازم آید
که آنچه موجود باشد موجود نباشد و این محالست پس معلوم شد که آنچه در حال موجود باشد از حرکت باید
که قسمت پذیر نباشد و چون این جزو بگذرد جزو دیگر حاصل شود که هم قسمت پذیر نباشد و علی هذا باید
که حرکت مرکب باشد از امور متتالی که هر یک ازین امور قسمت پذیر نباشد و مطلوب ما جز این نبود
**مقدمه دوم** آنست که چون حرکت چنین باشد باید که جسم هم چنین باشد که آنقدر از مسافت که بجزو
لایتجزی از حرکت بروی گذشته شود یا منقسم شد یا نامنقسم پس حرکت با همه آنقدر به حرکت باشد با اجزا
و پس لازم آید که جزو لایتجزی از حرکت منقسم باشد و این محالست و چون این باطل شد باید که آنقدر از مسافت نامنقسم بود و همچنین
آنقدر از مسافت که بجزو لایتجزی آن دوم حرکت گذشته شود هم نامنقسم بود پس همچنان حرکت از آغاز تا انجام مرکب از اجزای لایتجزی
پس درست شد که مسافت مرکبست از اجزای لایتجزی و مطلوب جز این نبود و بالله التوفیق **برهان دوم** نقطه موجودی است اشارت پذیر اگر جسم منقسم
باشد باید که جوهر فرد حق باشد **واما** آنچه گفتیم نقطه موجودی است اشارت پذیر لاینقسم این سخن بنا بر اثبات مطلوب اول

بوده است و هر یک از دیگر متمیز بوده بفعل پس بدین دو برهان معلوم شد که اگر جسم قابل قسمت باشد لا الی نهایه
باید که در وی اجزاء نامتناهی بفعل موجود باشد اما مقدمه دوم در بیان آنست که جسم متناهی
المقدار محال باشد که اجزاء نامتناهی بعدد موجود باشد و ما را برین سه برهان است برهان اول
آنست که چون اجسام مختلف آید در مقدار باید که مختلف باشند در عدد اجزا یعنی آنچه کوچکتر باشد
در مقدار باید که کمتر بود بعدد پس عدد او متناهی بود بعدد زیادت اضعاف او بود و اضعاف متناهی
هم متناهی بود پس عدد هم متناهی باشد برهان دوم آنست که چون متحرک خواهد که از آغاز مسافت باجزاء
مسافت آنگاه ممکن باشد که بنیمه رسد و رسیدن بنیمه آنگاه ممکن باشد که بربع برسد و چون در وی
اضعاف نامتناهی باشد بفعل باید که در زمان متناهی تا آخر آن مسافت رسیده نشود برهان سیوم آنست
که هرگاه که کثرت نامتناهی حاصل باشد بفعل در وی وحدت حاصل باشد بفعل و هر آینه مجموع دو جزو بیشتر بود
از مقدار یکجزو اولا لازم آید که ازدیاد تالیف ببعد ازدیاد حجم مقدار بود و چون این درست شد
چندانکه اجزا بیشتر میشود حجم بزرگتر میشود پس نسبت مقدار بمقدار چون نسبت عدد بعدد باشد وایضا
مقدار مجموع آن دو جزو را هر آینه نسبتی باشد با مقدار جمله جسم زیرا که هر دو مقدار متناهی اند و از
یک جنس اند و هر دو مقدار که متناهی باشند و از یکجنس باشند یکی را با دوم نسبتی باشد لکن
نسبت مقدار کوچک با مقدار بزرگ نسبت مقدار متناهی است و از یکجنس باشند و درست کردیم که
نسبت مقدار با مقدار چون نسبت عدد با عدد است باید که نسبت عدد بعدد نسبت عدد متناهی با عدد
متناهی بود پس عدد اجزاء جمله جسم که متناهی بود پس محال باشد که جسم متناهی در مقدار مرکب باشد
از اجزاء نامتناهی در عدد و چون این سخن ظاهر شد بسه برهان باز گردیم و گوییم اگر جسم قابل قسمت نامتناهی بود
باید که در وی اجزاء نامتناهی بفعل حاضر باشد لکن این محال است پس آن هم محال باشد شبهه
فلاسفه در نفی جوهر فرد سخن بسیار است و ما درین رساله کتابت مفرد لکن آنچه مشهورتر است بیاریم

شبهه نخستین آنست که جوهر که فرض کرده شود جانب راست او غیر جانب چپ او بود و همچنین
قدام غیر خلف باشد و فوق غیر تحت باشد و آن شش جانب او در ذات اوست پس او مرکب باشد
از شش جزو او کمی حقیقی نباشد و گاه باشد که ازین شبهه عبارت دیگر کنند و گویند جوهری در میان
دو جوهر فرض کنیم آنچه از وی مماس آن جوهر باشد که بر دست راست او بود یا غیر آن باشد که مماس
آن جوهر است که بر دست چپ او است یا غیر آن باشد اگر غیر آن باشد پس هر یک از اندو طرف
مماس کل این دیگری باشد بکلیت و این مداخلت باشد مماسه نباشد لکن مداخلت محال است زیرا
که لازم آید که مقدار مجموع دو چند مقدار یکی باشد و اگر چنین شد باید که آن اجسام از جوهرهای
عظیم حاصل نشود و این همه محالست و اما اگر از وی آنچه مماس جانب راست غیر آنست که مماس
جانب چپ است پس هر آینه او منقسم شود شبهه دوم آنست که با سطحی فرض کنیم مرکب از جوهرهای فرد
پس آفتاب بر یکروی آن سطح تافت لابد آن روی که آفتاب برو تافته است روشن شود و آن
روی دوم روشن نشود و این روی روشن شده غیر آن روی روشن ناشده باشد پس جوهر فرد
منقسم باشد شبهه سیوم خطی فرض کنیم از سه جوهر و بر دو طرف او دو جوهر نهاده برین صورت
∴∴ پس لابد باشد که مقدار یکجوهر در میانه تهی باشد پس آن دو جوهر که بر دو طرف نهاده اند
هر دو حرکت کنند و بنزدیک یکدیگر آیند هر یک از ان جوهر میانگی هم قطع کرده باشد پس جوهر منقسم شود
شبهه چهارم اگر خطی فرض کنیم از چهار جوهر پس جوهری بر بالای دست راست او فرض کنیم و جوهر دیگر
در زیر دست چپ او فرض کنیم بدین صورت ∴∴ پس آن دو جوهر بحرکت در آیند چنانکه آنچه بالائی است
از دست راست بدست چپ آید و آن جوهر زیرین از دست چپ بدست راست آید چنان
فرض کنیم که اول و آخر هر دو حرکت معا باشد لابد بود که هر دو جوهر بیکدیگر بگذرند و ممکن نبود که بیکدیگر
بگذرند الا آنگاه که مماست یکدیگر شوند و آن مماسه حاصل نشود الا آنگاه که هر یک از ان دو جوهر در میانه

آنخط باشد آنجا که موضع اتصال جوهر دوم و سیوم است و چون یکجوهر بر موضع اتصال دو جوهر افتد به
جوهر منقسم شود پس درست شد که قسمت جوهر لازم است شبهه پنجم مربعی فرض کنیم از چهار خط و هر یک
خط مرکب از چهار جوهر پس هر یک از اضلاع این مربع چهار جوهر باشد و قطر او چهار جوهر باشد
پس گوییم این چهار جوهر از جانب قطر یا متلاقی باشند یا منفرج اگر متلاقی باشند لازم آید
که قطر چندان بود که ضلع و اینمحالست زیرا که اقلیدس برهان کرده است بر آنکه مربع این قطر
همچندان باشد که مربع هر دو ضلع و اگر متلاقی نباشند فرجه بمیان آن جوهر پدید آید و از دو حال
بیرون نبود یا در فرجه جوهری در گنجد یا کمتر از آن باشد اگر در هر فرجه یکجوهر در گنجد پس قطر چند
هفت جوهر باشد و مجموع هر دو ضلع هفت جوهر است پس قطر همچندان باشد که مجموع دو ضلع و اینمحالست
زیرا که اقلیدس برهان کرده است بر آنکه مجموع دو ضلع از همه مثلثات بزرگتر باشد از یکضلع و اگر آن
فرجها هر یک کوچکتر باشد از یکجوهر فرد پس چیزی یافته شود کوچکتر از جوهر فرد پس جوهر فرد منقسم شود
لامحاله شبهه ششم چوبی بر زمین فرو بریم چون آفتاب از مشرق طلوع کند سایه چوب بزرگ باشد
و چندانکه ارتفاع آفتاب بیشتر میشود سایه کوچکتر میشود تا آنگاه که بغایت نقصان برسد پس آفتاب
بمقدار یکجوهر فرد ارتفاع کند از آن سایه هیچ ناقص نشود یا شود اگر هیچ ناقص نشود پس چون جوهری
دیگر برآید هم هیچ ناقص نشود و علی هذا تا یک یک جوهر ارتفاع میکند و سایه هیچ کم نشود تا
آنگاه که آفتاب بوسط السماء رسد و باید که سایه هیچ کم نشده باشد و این باطلست پس معلوم شد که چون
آفتاب جوهری فرد طلوع کند سایه باید که چیزی کم شود و آن از دو حال بیرون نبود یا بهر جوهر فرد
که آفتاب طلوع کند جوهری فرد از سایه زایل شود یا کمتر از جوهر فرد زایل شود اگر قسم اول حق باشد
باید که طول سایه بمقدار مسافت آفتاب باشد و این ظاهر البطلانست پس معلوم شد که چون آفتاب جوهری
ارتفاع کند از سایه کمتر از جوهری زایل شود پس جوهر منقسم باشد شبهه هفتم چون آسمان بگردد هر دایره که موازی

منطقه

منطقه او بود دوره تمام بکند پس آن دایره کوچک که نزدیک قطب باشد دوره بکند و چون این معلوم شد گوییم
چون منطقه یکجوهر فرد حرکت کرد یا آن دایره کوچک هیچ نکند یا کند اگر هیچ حرکت نکند پس آن اجزا از
یکدیگر گسسته شود پس لازم آید که اجزاء آسمان جمله یکدیگر منفک شوند لیکن اینمحالست و اگر این فرض در
آسیا کرده شود باید که اجزاء سنگ آسیا از یکدیگر منفک شوند و این بر خلاف حس است فاما اگر چنان باشد
که چون منطقه یکجوهر حرکت کند آن دایره کوچک هم حرکت کند این هم از دو حال بیرون نبود تا هر بار
که دایره بزرگ یکجوهر حرکت کند دایره کوچک هم یکجوهر حرکت کند و یا کمتر از یکجوهر حرکت کند و قسم اول
باطلست و الا لازم آید که مدار دایره کوچک چندان مدار منطقه فلک باشد و اینمحالست پس معلوم شد
که هر بار که منطقه یکجوهر حرکت کند دایره کوچک کمتر از یکجوهر حرکت کند پس جوهر منقسم باشد شبهه هشتم
مربعی متساوی الاضلاع فرض کنیم چنانکه هر یک از اضلاع وی ده جوهر باشد پس مجموع مربع دو
ضلع او دویست جوهر باشد پس قطر او جذر دویست باشد لکن جذر دویست صحیح نیست پس قسمت جوهر فرد
لازم آید شبهه نهم آنست که بطوء حرکت از برای تخلل سکنات نیست و چون چنین باشد قسمت جوهر لازم آید
بیان آنکه بطوء حرکت از برای تخلل سکنات نیست آنست که اگر تفاوت میان سریع و بطی از برای
آن باشد که حرکت بطی با سکنات آمیخته است پس ما اسبی فرض کنیم چنانکه از بامداد تا نماز پیشین
پنجاه فرسنگ برود و از بامداد تا نماز پیشین فلک اعظم ربعی از دور خود حرکت کرده است پس نسبت زیادتی
با حرکت او چند نسبت زیادتی سرعت حرکت فلک باشد با حرکت این اسب و چون حرکت فلک سریع
تر است از حرکت اسب بصد هزار بار لازم آید که سکنات که آمیخته است با حرکات اسب زیادت باشد از حرکات او
بصد هزار بار و اگر چنین بودی آن حرکات اندک در میان این سکنات بسیار ناپدید شدی لیکن ما خود هیچ
سکون نمی بینیم و جز حرکت مشاهده نمیکنیم پس معلوم شد که بطوء حرکات نه از برای تخلل سکنات باشد و چون
اینقدر درست شد گوییم که جسم باید که قابل قسمت باشد ابدا که چون تحرکی سریع تر جوهری فرد حرکت باشد

وبدانکه هر سه مذهب باطل است زیرا که بنا حجتهای این هر طایفه بر قیاسی است مرکب از دو موجبه در شکل ثانی و این
قیاس منتج نباشد لانه لایمتنع استواء المختلفات الماهیه فی بعض الاحکام والصفات آنست که
نفس عبارتست از مجموع اخلاط اربعه بشرط آنکه بمقدار معین باشند و دلیل این قول آنست که مادام که
اخلاط اربعه هر یک بمقداری مخصوص حیوة باقیست و هر بار که حسان باشد حیوة باطل شود
آنست که نفس عبارتست از خون زیرا که اشرف اخلاط اربعه خونست آنست که طبایع
اجسام مختلف الماهیه زیرا که این اجسام که آتش است لطیفست و او هرگز ارض نشود و بالعکس و نفس اجسامی
لطیف و حیوة آن جسمها از صفت ذاتی است و چون این اجسام به تن در آیند و در اجزای تن ساری
شوند هم چنانکه سریان آتش در جسم و سریان روغن در جرم کنجد و سریان آب گل در برگ گل صار هذا الهیکل
حیا بسبب ذلک والذوبان والانحلال والتبدل لایطرق الی تلک الاجسام اللطیفه الحیه وانما یتطرق الی هذا
الهیکل پس مادام که اخلاط و اعضا بحد اعتدال باشند آن اجزا نگاه تن باشند و حیوة باقی باشد و چون اخلاط
و اعضا بحد اعتدال نباشند آن جسم مفارقت کند و آن مرگ باشد آنست که نفس مزاجست و
اعتدال ارکانست زیرا که چون اخلاط و ارکان با یکدیگر آمیخته شوند اعتدالی پدید آید نفس عبارتست از آن
اجزاء در وقت اعتدال آنست که نفس عبارتست از آن ارواح که در شرائین بطن ایسر قلب متولدست
و بواسطه شریانها بجمله تن برسد آنست که نفس عبارتست از آن ارواح که در دماغ متمکن شود و در بطنها
اعصاب بجمله تن برسد و تن را قوت حس و قوت حرکت اختیاری دهد آنست که اجزا این بدن
بر دو قسم است اجزاء اصلی اجزاء عارضی و بنی اما اجزاء عارضی است و بنی گاه زاید میشود
و گاه ناقص اما اجزاء اصلی است از اول حیوة تا آخر عمر باقی است و هرگز کم نشود و نه بیش و حقیقت
نفس آن اجزاء اصلی است و اجزاء اصلی هرگز بنسبت با کسی دیگر اجزاء فاضل و تبع نباشد و این قول اختیار
و مذهب اشعری از متکلمان محقق و بنا برین قول کسی که داند نفس جسم است و بنا بر این قول شبهات منکران حشر

و نشر دفع شود و این قول هم تفصیل است اما قول آنکسانی که میگویند که نفس نه جسم است و نه جسمانی
و این قول هم منسوب است با قوال ابنیا قول اول آنست که نفس عبارتست از صفت حیوة قول دوم
ایشان آنست که نفس عبارتست از شکل و تخطیط ایشان قول سوم آنست که نفس عبارتست از ایشان
اخلاط و اعضا قول غزالی و ابوزید الدبوسی و ابوالقسم الراغب این اختیار جمله فلاسفه
و از قدماء معتزله مذهب معمر بن العباد السلمی و مذهب شیخ ... از اختیار مال روافض و از متاخران
اهل اسلام اما قول آنکسانی که میگویند که نفس نه جسمست و نه جسمانی و بدانکه این قوم در تقریر این
وجوه بسیار گفته اند لکن اعتماد بر یک وجه است و آن آنست که در وجود معلومات هست قسمت ناپذیر
پس علم بدان معلومات باید که قسمت ناپذیر بود پس محل این علمها باید که قسمت ناپذیر بود و هر چه متحیز
باشد و قایم باشد بمتحیز آن چیز قسمت پذیر باشد پس باید که محل آن علمها نه متحیز باشد و نه قایم بمتحیز
اما مقدمه نخستین آنست که در وجود معلومها هست که قسمت ناپذیرست و برین دو برهانست
برهان اول آنست که ما ذات خدای تعالی میدانیم و ذات خداوند تعالی درست شده است
که بهیچ وجه قسمت پذیر نبود برهان دوم آنست که هیچ شک نیست که ما چیزی میدانیم پس آنچه معلوم ماست
یا مرکبست یا مفرد اگر مفردست پس مطلوب حاصل شد و اگر مرکبست و مرکب از اجتماع مفردات پدید آمده
باشد پس هر کجا مرکب موجود باشد مفرد هم موجود باشد و دانستن مرکب آنگاه بود که دانستن این مفردات
حاصل باشد پس بهر تقدیر ما معلوم شد که بعضی چیزها که مفرد آید و از ترکیب عاری معلوم ماست اما مقدمه
دوم و آن آنست که چون معلوم قسمت ناپذیر بود علم به المعلوم قسمت ناپذیر بود و دلیل برین آنست
که اگر علم نه چنین معلوم قسمت پذیر بود و هر یک از اجزاء آن علم یا علم باشد بدان معلوم یا علم بجزو از اجزاء آن معلوم
او لا یکون علما بذلک المعلوم ولا بشیء من اجزاء ذلک المعلوم و اگر هر یک از اجزاء آن معلوم متعلق باشد بجمله
آن معلوم پس جزو مساوی کل باشد من جمیع الوجوه و هذا محال و اگر هر یک از اجزاء آن علم متعلق باشد بجزو

ازاجزاء آن معلوم پس آن معلوم مرکب باشد مفرد نباشد و اگر بهر یک از اجزاء آن نه متعلق بود بدان معلوم و نه متعلق بود
بجزوی از اجزاء آن معلوم و آن علم عبارتست از مجموع اجزا پس لازم آید که آن علم متعلق نبود بدان
بدان علم پس آن علم که متعلق است بمعلوم متعلق نبود بدان معلوم و هذا المحال اگر سایلی گوید چرا روا نبود
که چون آن مجمع شوند بسبب اجتماع ایشان صفتی نو پدید آید و آن صفت نو علم باشد بدان معلوم جواب
گوییم فعلی هذا التقدیر علم بدان معلوم الحالت متجدده است پس اگر آن حالت قسمت پذیر بود یا نبود اگر آن
تقسیم گذشته درین حالت متجدده یاد کرده ایم پس اورا حالتی دیگر باز آید و آن بتسلسل انجامد
و آن محالست و اگر قسمت پذیر نیست پس لازم آید که چون معلوم نامنقسم باشد علم بروی هم نامنقسم باشد
و مطلوب ما جز این نبود اما مقدمه سیوم و آن آنست که چون علم قسمت پذیر شود عالم قسمت پذیر بود اما البرهان
و برهان آنست که هرچه قسمت پذیر بود در وی دو نیمه فرض کرده شود پس چون عرضی در وی حلول کند از سه حالت
بیرون نبود تا هیچ از آن عرض در هیچ دو نیمه نبود یا تمامت و آن آنست که در هر دو نیمه بود یا پاره
از آن عرض درین نیمه بود و پاره دیگر از آن عرض درین نیمه بود اگر هیچ از آن عرض در هیچ دو نیمه نبود
پس آن عرض بدان محل قایم نبود زیرا که آن محل عبارتست از مجموع آن دو نیمه و آن العرض تمامت
در هر دو نیمه بود پس هر یک عرض بدو محل قایم بود و اگر نیمه از آن عرض بنیمه دیگر محل قایم بود و نیمه دوم
از آن محل قایم بود پس لازم آید که عرض منقسم بود و ما درست کردیم که این علم قسمت پذیر نیست
و چون این هر سه قسم باطل شد پیدا شد که هر بار که علم قسمت پذیر نبود محل آن هم قسمت پذیر نبود
اما مقدمه چهارم و آن آنست که هرچه متحیز باشد یا قایم بمتحیز باشد قسمت پذیر بود دانست که ما در
پیشین جوهر فرد باطل کرده ایم و بدلیل درست کرده ایم که هرچه متحیز باشد قسمت پذیر الی غیر النهایه و در مقدمه
پیشین درست کردیم که هرچه عرض بود قایم بمحل منقسم ولا بد منقسم باشد الی غیر النهایه و چون نفس ما محل آن علمها
منقسم است باید که نفس ما نه متحیز بود و نه قایم بمتحیز و اینست مطلوب ما و بدانکه درین حجت دو مقدمه است

الاولی انه لا بد ان کل ما یحل فی المنقسم منقسم والدلیل علیه وجوه احدها ان النقطة موجودة و انها غیر منقسمة فهو
ان کان جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد و بطل دلیلکم وان کان عرضا فمحله ان لم یکن منقسما فقد
ثبت الجوهر الفرد و بطل دلیلکم وان کان منقسما فقد بطل قولکم ان الحال فی المنقسم منقسم وثانیها ان الوحدة
عرض و هی من اشد الاشیاء مباعدة عن الکثرة ثم انها قائمة بالجسم فهنا ان لم یکن قائمة
بالجسم فلم للکثرة حاصلة فیه فتلک الکثرة ان کانت متناهیة فقد ثبت الجوهر الفرد و بطل دلیلکم
وان کانت غیر متناهیة لزم اشتمال الجسم المتناهی المقدار علی اجزاء غیر متناهیة بالفعل و ذلک محال
وثالثها ان الاضافات کالابوة والبنوة قائمة بالاجسام و یمتنع ان یقال قام بنصف الاب نصف
الابوة و بثلثه ثلث الابوة ورابعها ان الوجود صفة قائمة بالجسم و یمتنع ان یقال قام بنصفه نصف الوجود
و بثلثه ثلث الوجود واذا جاز ان یکون نصف الوجود وجودا و ثلث الوجود وجودا فلم لا یجوز
ان یکون نصف العلم علما او ثلث العلم علما واما مقدمه دوم آنست که مدار این حجت بر آنست که
هرچه متحیز است منقسم است و ما در مسئله پیشین درست کرده ایم اثبات جوهر فرد اینست سخن محصل درین
مسئله وبالله التوفیق المسئلة التاسعة والعشرون فی اثبات الخلاء داخل العالم
مراد ما از خلا آنست که دو جسم باشند چنانکه مماس یکدیگر نباشند و در میان ایشان جسمی دیگر نباشد
که مماس ایشان باشد و اکثر فلاسفه آنرا منکرند مگر ابو البرکات بغدادی که مثبت خلاست و بدانکه حاصل سخن
در اثبات خلا دو حجت است حجت نخستین آنست که چون جسمی از جایی بجای دیگر انتقال کند آن مکان
منتقل الیه قبل انتقال هذا الجسم یا خالی بوده است یا مملو بوده است اگر خالی بوده است پس خلا درست شد
و اگر مملو بوده است اینک گوییم این جسم بوی انتقال کرد با آن جسم که پیش از آن آنجا بود هم آنجا بماند
یا بیرون آمد اگر هم آنجا بماند پس تداخل اجسام بود و این محال است اگر آن جسم بیرون آمد ما گوییم در بیرون آمدن
که این جسم بجایگاه آن جسم رفت آن جسم از آن جایگاه بجایگاه این جسم در آمد ما گوییم آن جسم بجایگاه دیگر رفت

که خلا قابل زیادت و تقدیر است اما مقدمه دوم آنست که هر چه چنین باشد مقدار بود و برهان
این آنست که عدم محض و نفی صرف را نتوان گفتن که بیشتر است یا کمتر زیرا که بیشتر آن باشد
که هم چند کمتر در وی یافت شود و زیادت و این معنی در عدم محض معقول نبود و ایضا عدم محض را
نبودن محال است و این خلا را توان نبودن زیرا که توان گفتن که میان دو کنار طاس یک
گز است و میان دو دیوار خانه پنجاه گز است و میان دو شهر چندین فرسنگ و همچنین نبودن
عدم محال است و نبودن خلا حق است معلوم شد که آن خلا عدم نیست بلکه او موجود است و او را
مقداری حاصل است و اما مقدمه سوم و آن آنست که چون موجود هست و مقدار است او جسم است
زیرا که مقدار یا نفس جسم است یا صفتی است قایم بجسم و علی التقدیرین چون مقدار حاصل شد جسم
حاصل بود پس درست شد که اگر خلا فرض کرده شود آن خلا ملا باشد و این محالست پس خلا فرض کردن محال
باشد شبهه دوم اگر خلا فرض کرده شود حرکت در وی نه در زمان باشد و این هر دو قسم محال است پس
فرض خلا محال باشد اما بیان آنچه در وی حرکت کردن محال است که نه در زمان باشد آنست که هر چند ملا رقیق تر
حرکت در وی سریع تر بود و چون چنین باشد باید که حرکت کردن در خلا در غایت سرعت باشد زیرا
که در خلا هیچ معاوقت نیست و چو چنین است گوئیم مثلا صد گز مسافت فرض کنیم پر از آب و تقدیر کنیم که
گذشتن از اول این مسافت تا آخر او بده ساعت ممکن باشد و همین مسافت را خالی فرض کنیم و تقدیر کنیم که گذشتن
از اول این مسافت تا آخر او بیک ساعت ممکن باشد پس ملای دیگر فرض کنیم چنانکه غلظ او عشر غلظ آب باشد
و ما درست کردیم که هر چند غلظ کمتر حرکت سریع تر و زمان حرکت کمتر پس لازم آید که زمان حرکت در ملا عشر
زمان حرکت در آب باشد پس زمان حرکت در ملا یک ساعت باشد و زمان حرکت هم یک ساعت بود در
زمان حرکت در خلا و در ملا برابر باشند و این محالست زیرا که در ملا عایق حاصل است و در خلا هیچ عایق
حاصل نیست و حرکت با عایق ممکن نبود که مساوی حرکت بی عایق باشد پس معلوم شد که اگر حرکت در خلا واقع



شود در زمان این محال لازم آید و اما آنچه حرکت در خلا واقع شود لا فی زمان این هم محالست زیرا که حرکت
بر مسافت باشد و مسافت منقسم است پس واجب بود که رسیدن به نیمه نخستین این مسافت مقدم باشد بر رسیدن به نیمه
دوم از مسافت و چون بعضی بر بعضی متقدم بود لابد زمان حاصل باشد پس معلوم شد که اگر خلا فرض کرده شود
حرکت در وی لا فی زمان محالست و نفی زمان هم محالست پس باید که فرض خلا محال باشد شبهه سوم اگر خلا فرض کرده
شود اجزاء وی باید که متشابه باشد که اگر بعضی بخلاف بعضی باشد پس هر یک را صفتی و خاصیتی باشد و هر که صفتی
و خاصیتی باشد او موجود بود پس اگر در اجزاء خلا اختلاف حاصل باشد خلا موجود باشد نه معدوم بود پس ثابت است
که اگر خلا فرض کرده شود آن اجزا که در وی فرض کرده شود متساوی باشند و اگر متساوی باشند
باید که جسم در وی نه ساکن شود و نه متحرک و اما آنچه در وی ساکن نشود آنست که سکون جسم در وی علی التعیین
آنگاه معقول بود که آن جزء را خاصیتی باشد که دیگر جزءها را نبود و الا ترجیح ممکن بلا مرجح بود و این محالست
و اما آنچه حرکت نکند آنست که حرکت آنست که چیزی مطلوب بود و دوم چیزی متروک بود پس چون همه برابر باشند چگونه یکی
مهروب بود و دوم مطلوب ترجیح ممکن باشد بی مرجح و آن محالست پس درست شد که اگر خلا فرض کرده شود باید که جسم در
وی نه ساکن باشد و نه متحرک لیکن این ببدیهه عقل محالست پس فرض خلا باید که هم محال باشد اگر کسی
گوید چرا روا نبود که فاعل مختار بحکم اختیار خود تخصیص آن جسم کند بچیزی معین لا لعلة جواب اگر آن جزء
با جزءهای دیگر برابر باشد من کل الوجوه پس تخصیص کردن بدان جزء علی التعیین ترجیح ممکن باشد لا لعلة و آن محالست
و اگر روا نبود پس اختلاف پدید آید و آن اختلاف یا در عوارض باشد یا در لوازم اگر در عوارض بود سخن در
اختصاص هر یک از آن جزءها بدان صفت عارض باز آید و اگر در لوازم بود اختلاف لوازم کاشف باشد از
اختلاف ماهیات پس لازم آید که اجزاء مخالف یکدیگر باشند بماهیت و موجود باشند پس ملا باشند پس لازم آید که خلا ملا شود
اینست تقریر شبهه‌های منکران خلا جواب از شبهه نخستین آنست که لازم که خلا قابل تقدیر و مساحت است بلی
آنچه در آن خلا حاصل شود قابل تقدیر و مساحت است بعد الذی یمکن حصوله بین طرفی الطاس اقل مما یمکن حصوله بین

الجدار پس تحقیق قابل التقدیر و مساحت آنجه ست بما که در خلا فرض کرده میشود اما نفس خلا لازم که قابل التقدیر و مساحت باشد جهت
وجواب از شبهه دوم آنست که حرکت من حیث انها حرکت مستحق قدری معین باشد از زمان و نسبت ما فی
الی وقت المعاوقه مستحق قدری دیگر باشد از زمان پس آن حرکت که در صد گز از خلا واقع شود چنین در
یک ساعت بود آن حرکت که در ملا واقع شود که غلظ او عشر غلظ آب بود در عشر ساعتی واقع شود
اما ساعت از برای اصل حرکت اما عشر ساعت از برای عشر غلظ آب پس معلوم شد که این سخن مغالطه و کلام است
وجواب از شبهه سیم آنست که بنا بر این سخن نفی قادر مختار باز میگردد و ما در مسئله حدوث اجسام الخ بعضی
بجواب این سخن اشارت تقریر کرده ایم

## المسئلة الثالثة في المعاد

بدان که پیش از آن که در مقصود شروع کنیم تقدیم چهار مقدمه واجبست مقدمه اول آنست که ما در مسئله
اثبات نفس بیان نکرده ایم که آنکس که گوید که نفس جسم است میگوید که اجزاء بدن انسان بر دو قسم است
یکی اجزاء اصلی و آن اجزاست که از اول حدوث حیوة تا آخر مرگ باقی است و هیچ زیادت و نقصان را
بدان راه نبود و قسم دوم آن اجزاست که بسبب فربهی و لاغری و بیماری و تن درستی گاه زاید میشود
و گاه ناقص میشود و چون معلوم شد گوییم در دنیا امر و نهی و مدح و ترغیب و ترهیب متوجه
برای آن اجزاء اصلی است و در قیامت حشر و نشر و ثواب و عقاب و مطالبت و مواخذت
با آن اجزا خواهد بودن اما آن اجزاء زایده فاضله که گاه ناقص میشود بوی هیچ اعتبار نیست
نه در تکلیف که در دنیا حاصلست و نه در حشر که در آخرت موعود است و هر کس که درین مسئله اثبات معاد
جسمانی شروع کند باید که این اصل را محکم کرده باشد تا از شبهات منکران معاد جسمانی جواب تواند داد
مقدمه دوم آنست که عقلا را خلافست که چون چیزی معدوم شود اعادت عین او بعد العدم جایز است
جمله فلاسفه میگویند که محالست و ابو الحسین البصری و ناصر مذهب او محمود خوارزمی از معتزله این قول اختیار
کرده اند اما جمله مشایخ معتزله اعادت معدوم را روا دارند و ایشان این مسئله بنا بر مذهب خود نهند

که معدوم شیء است و معدوم شدن چیزی عبارتست از آنکه صفت وجود از ذات زایل شود اما آن ذات
علی التعیین بعد العدم باقی باشد پس بنا برین گفتند که اعادت معدوم روا باشد و اما اصحاب که منکر معدوم
شیء باشند و گویند چون چیزی معدوم شود نه از وی وجود ماند و نه ذات و نه عین بلکه نفی محض و
نیست صرف شود و با این همه میگویند که اعادت عین آن معدوم روا باشد پس جواز اعاده
معدوم بر این وجه مذهب هیچ طایفه از طوایف فلسفی و اسلامی نیست مگر مذهب ما و اصحاب ما و
دلیل ما بر جواز اعاده معدوم آنست که گوییم این چیز که معدوم شد بعد از عدم جایز الوجود
لذاته است و صفت قادریت خدای تعالی همچنانکه بوده است باقی است پس باید که اعاده
آن معدوم جایز باشد جواب برانکه آنچه معدوم شد بعد العدم جایز الوجود است آنست
که جواز وجود یا از لوازم ماهیت اوست یا از لوازم ماهیت او نیست پس دایما باید که آن جواز
حاصل باشد و اگر از لوازم او نیست پس این جواز بروی جایز باشد پس این جواز را جوازی
دوم باید و آن مودی باشد بتسلسل و آن محالست پس درست شد که معدوم بعد از عدم
جایز الوجود است اما آنچه صفت قدرت باقی است ظاهر است و از هر دو مقدمه جواز اعاده
معدوم لازم آید اگر سایل گوید آنچه گفتی که جواز لازم ماهیت اوست پس مادام که ماهیت بود باید
که جواز حاصل بود و این سخن سخت مسلم است لکن این سخن آنگاه راست آید که ماهیت او بعد العدم باقی
باشد و این سخن بر مذهب آنکس راست آید که معدوم شیء گوید چه شما این اصل را منکرید این دلیل را چگونه
تقریر توانید کردن جواب گوییم تا ماهیت ذات مانع آن نیست که بروی حکم کرده شود که او
ممتنع است یا جایز است و یدل علیه وجوه احدها ان الحکم بان هذا الحادث کان جایز الحدوث
قبل ان حدث والحادث لیس هو الذات علی قول من یقول بان المعدوم شیء بل الحادث هو الوجود
والوجود ما کان حاصلا قبل الحدوث ثم انا نحکم علیه بان کان یجوز ان یحصل قبل ذلک فعلمنا ان کونه عدما

عدم او بوی قایم نبود بلکه بغیر او قایم بود پس اگر آن غیر قابل عدم بود او را بغیری دیگر حاجت افتد و این
بتسلسل انجامد و آن محالست پس باید که بچیزی برسد که آن چیز قابل عدم نبود و پس درست شد که
جان ما چیزی است که قابل عدم نیست اگر سایلی گوید پس بعین آن حجت لازم آید که هیچ چیز
از صور و اعراض قابل عدم نبود لکن این برخلاف مشاهده است جواب گوییم صور و اعراض
قایم باشند بماده لاجرم امکان حدوث و امکان عدم ایشان حاصل باشد در ماده اما در
کردیم که جان موجودی است مجرد از ماده نه جسمست و نه جسمانی و چون او را ماده نبود معقول نبود
که امکان فنای او قایم باشد بوی پس فرق ظاهر شد شبهه دوم آنست که زمان قابل انقطاع
و انتها نیست پس باید که حرکت قابل انتها و فنا نبود اما مقدمه نخستین که زمان قابل انقطاع نیست
دلیل برین آنست که هر چه فانی شود عدم او بعد از وجود او بود پس اگر زمان معدوم شود عدم او
بعد از وجود بود و آن بعدیت نفس عدم نیست لان العدم بعد کالعدم قبل ولیس البعد قبل پس آن
بعدیت امری وجودیست حادث شده و چون این زایل شود بعدیتی دیگر حاصل شود و آن موجب
آن باشد که بعد از عدم زمانی اموری چند متجدد شود هر یک پیش از آن دیگر و این وجود غیر وجود
زمانست پس معلوم شد که آن فرض عدم زمان عین وجود زمان لازم آید و این محالست پس
فرض عدم زمان محال بود و اما مقدمه دوم و آن آنست که چون زمان قایم باشد حرکت دایم باشد
و دلیل او آنست که معنی زمان چیزیست که او منقسم باشد باجزا چنانکه بعضی متقدم باشد و
بعضی متاخر و این انگاه معقول باشد که چیزی منقضی شود و چیزی حادث شود و مراد ما از حرکت
ازین نیست اما مقدمه سیوم که چون زمان و حرکت دایم باشد ذات باید که دایم باشد و
حجت این سخن ظاهرست زیرا که این چیزها که محدث شود پیش از حدوث ممکن الوجود بوده باشند
و امکان حدوث ایشان را محلی باید چنانکه معلوم شده است و اگر آن محل بود او را ماده دیگر باید پس معلوم شد

که هم زمان و هم حرکت و هم ذات همه ابدی و واجب البقا اند شبهه سیوم آنست که جهات را اگر
بجسمی چه چنین باشد موجود باشد پس جهت موجودی است مشار الیه و او محدد است و او را محددی باید
جسمانی و باید که تحدید آن محدد بر سبیل محیط و مرکز باشد و این مقدمات در کتب های مطول تقریر کرده ام
و چون این درست شد آن محدد قابل حرکت مستقیمه نباشد زیرا که هر چیز که حرکت مستقیمه کند از
حالی بحالی دیگر انتقال کرده باشد پس حیز منتقل عنه و حیز منتقل الیه پیش از آن جسم موجود
بوده باشد پس آن جسم محدد احیاز نباشد و ما سخن در محدد احیاز فرض کرده ایم پس معلوم شد که
محدد جهات قابل حرکت مستقیمه نباشد پس قابل خرق و التیام و انفطار نباشد شبهه
چهارم آنست که عدم اجسام یا بعدم مُعدِم بود یا بطریان ضد یا بانتفاء شرط و این هر سه
قسم محالست اما اعدام معدم زیرا که قدرت صفتی است موثره و عدم نفی محض است و نفی محض اثر
نباشد و اما طریان ضد زیرا که مضادة من الجانبین باشد فلیس عدم الباقی لوجود الطاری اولی
من اندفاع الطاری لوجود الباقی و اما انتفاء شرط زیرا که آن شرط یا باقی باشد و حینئذ یکون الکلام
فی کیفیة اعدامه کالکلام فی اعدام الجسم فیقضی اما الی التسلسل او الدور و یا نافی بود و این محالست زیرا
که موجود باقی محال باشد که مشروط بود بموجود غیر باقی و در تمامت تقریر این شبهه بدان وجوه که
در مسئله بقا تقریر کرده ام استعانت باید کردن اینست تمامت شبهه های فلاسفه جواب از شبهه نخستین
آنست که حاصل سخن آنست که یک کلمه باز میگردد و آن آنست که امکان صفتی است وجودی پس او را محلی
موجود باید و ما جواب این شبهات در مسئله حدوث اجسام تقریر کرده ایم و جواب از شبهه دوم آنست که ما
میگوییم که اگر زمان معدوم شود عدم او بعد از وجود او بود و آن بعدیت بزمان باشد و ما نگوییم که
لازم که آن بعدیت بزمان باشد زیرا که بعدیت زمان حاضر از زمان ماضی اگر بزمانست پس تسلسل لازم آید
که بعدیت عدم زمان از وجود زمان بزمان باشد و برین تقدیر شبهه ساقط شد و جواب از شبهه سیوم آنست که بنای این شبهه

عدم او بوی قایم نبود بلکه بغیر او قایم بود پس اگر آن غیر قابل عدم بود
بتسلسل انجامد و آن محالست پس باید که بچیزی برسد که آن چیز
جان ما چیزی است که قابل عدم نیست اگر سائلی گوید پس
از صور و اعراض قابل عدم نبود لکن این بر خلاف مشا
قایم باشند بماده لاجرم امکان حدوث و امکان عد
کردیم که جان موجودیست مجرد از ماده نه جسم و نه
که امکان فنای او قایم باشد بوی پس فرق ظاهر ش
و انتهانیست پس باید که حرکت قابل انتها و فنا
دلیل برین آنست که هرچه فانی شود عدم او
بعد از وجود بود و آن بعدیت بنفس عدم نی
بعدیت امری وجودیست حادث شده و چون
آن باشد که بعد از عدم زمانی اموری چ
زمانست پس معلوم شد که آن فرض عدم
فرض عدم زمان محال بود و اما مقدمه دوم
و دلیل او آنست که معنی زمان چیزی ا
بعضی متاخر و این انگاه معقول باشد ک
ازین نیست اما مقدمه سیوم
حجت این سخن سخت ظاهرست
و امکان حدوث اثبات را محل

ب و ابهر زایل کند و بعد از آن بار دیگر ترکیب بازآفریند و این
معتزله اختیار ابو الحسین بصری و محمود خوارزمی است و از اصحاب ما اختیار امام الحرمین است
ل سیوم درین مسئله آنست که دنیا خراب کند و آسمانها خراب کند لکن بهشت و دوزخ و عرش و کرسی خراب
نه لکن بهشت و دوزخ و عرش و کرسی خراب نکند و قول چهارم آنست که این همه اقسام جایزست و ما در قرآن
دلیل قطعی بر تعیین یکی ازین قولها نیافتیم پس ما را در تعیین توقف باید کردن و اما آن قوم که قطع
کرده اند بدانچه همه را نیست کند بچهار آیت از قرآن تمسک کرده اند حجت نخستین آنست که خداوند تعالی
فرمود کل شیء هالک الا وجهه و لفظ کل شیء لفظی متناول جمله اشیاست انگاه ذات خود را ازین حکم
استثنا فرمود پس معلوم شد که هرچه جز خداوند تعالی و تقدس هلاک شود پس آن قوم گفتند که همه ممکنات را نیست
کرداند گفتند که هلاک شدن چیزی یا ماندن آن چیز باشد چنانکه خداوند تعالی فرمود ان امرؤ هلک یعنی اگر آن
مرد بمیرد پس اگر متفرق شود لکن ذوات مانده باشد پس صفات هلاک شده باشد لکن ذوات هلاک نشده باشد بلکه

باقی باشد همچنانکه بود پیش از این پس لفظ عام کل شیء هالک الا وجهه مخصوص شود و این خلاف اصل است پس باید
که همچنانکه صفات نماند ذوات هم نماند والقوم گفته‌اند الهلاک خروج الشیء عن کونه منتفعاً به فاذا تفرقت
خرجت عن کونها منتفعاً بها فیصح بهذا القدر اطلاق اسم الهلاک علیها حجت دوم آنست که فرموده و هو الذی
یبدؤ الخلق ثم یعیده و لفظ خلق متناول جمله مخلوقاتست باتفاق و ضمیر در لفظ یعیده عاید بلفظ الخلق است
پس بحکم این آیت باید که اعادت همه کند لکن اعاده کردن آنگاه ممکن باشد که در پیش افنا کرده باشد زیرا
که ایجاد موجود محال است حجت سوم میفرماید هو الاول والآخر و معنی اول آنست که در ماضی بود
با وی هیچ موجود نبود پس معنی آخر مانند آن بود که باشد و با وی هیچ چیز موجود نباشد پس باید که همه را معدوم
گرداند حجت چهارم کما بدأنا اول خلق نعیده یعنی اعادت همچنان باشد که خلق لکن اول خلق او از عدم بود
پس باید که اعاده از عدم محض باشد پس بدین چهار دلیل سمعی درست شد که حق تعالی ممکنات را معدوم گرداند
آنگاه همه بار دیگر باز آفریند و بدانکه ابنجات که میگویند که اعدام اجزا نکند لکن تفریق اجزا او برای
این قول اختیار کردند که اعادت معدوم بنزدیک ایشان ممتنع بود پس گفتند که اگر اجزا نیست شود و آنچه بار دوم
آفریده شود عین آن نباشد بلکه مثل آن باشد پس ثواب یا بنده غیر آن کس باشد که طاعت کرده و عقاب باشد
غیر آن کس شد که معصیت کرده و این لایق حکمت حکیم نباشد واما چون گوئیم که اجزا فانی نشود بلکه متفرق بود
و چون بار دیگر صانع عالم عین آن اجزا مرکب گرداند این شخص عین آن شخص نخستین باشد پس از برای این معنی
این قول اختیار کردند واما اگر اعاده معدوم جایز است این اشکال وارد نیست خواه اجزا معدوم شود
و خواه متفرق گردد و اگر اعادت معدوم ممتنع است آن اشکال لازم است خواه آن اجزا معدوم شود
و خواه معدوم گردد زیرا که معلوم است که این خبر که زید بخود اشارت میکند که من چنین کردم و چنین گفتم
مدلول لفظ من نفس این اجزا نیست زیرا اگر تقدیر کنیم که آن اجزا از خاک و آب و هوا جمله حاضر باشند
لکن با یکدیگر آمیخته نباشد بلکه چنانکه خاک باشد و آب همچنان آب باشد و هوا همچنان هوا باشد

هیچ

هیچ کس نگوید که زید حاضر است بلکه تا آن اجزا با یکدیگر آمیخته نشود و صفت حیوة و علم و قدرت پدید نیاید
زید موجود نباشد پس معلوم شد که زید عبارت نیست از مجرد آن اجزا بلکه عبارتست از آن اجزا در وقتی
که موصوف باشند بصفات مخصوصه و چون اجزا متفرق شوند آن صفات معدوم شود پس در وقت اعاده
اگر اعاده عین آن صفات کرده شود پس اعاده معدوم روا داشته باشند و چون این روا داشتن اعادت
ذوات معدوم هم روا بود و آن اشکال هم زایل شود و اگر اعادت عین آن صفات کرده نشود بلکه
اعاده مثل آن صفات کرده شود پس زید دوم عین زید اول نباشد پس آن اشکال باز آید پس معلوم شد که تا
اعادت معدوم روا داشته نشود حشر جسد درست نشود خواه بگو که اجزا متفرق گردد و فانی نشود
و خواه بگو که اجزا فانی و معدوم شود و بالله التوفیق وچون اینمقدمات معلوم شد بر مقصود باز گردیم
و گوئیم مسئله حشر و نشر بنا بر چهار رکن است زیرا که آدمی عالم صغیر است و جمله عالم کبیر است و بحث از این
هر دو عالم یا از خرابی او باشد یا از معمور شدن او بار دوم پس چهار مطلوب پدید آید مطلوب اول
آنست که عالم کوچک که آدمی خراب شود و آن عبارتست از مرگ آدمی مطلوب دوم آنست که بار دیگر
معمور شود پس از آن که بمیرد باز دیگر زنده شود مطلوب سوم آنست که عالم اگر خراب شود و مطلوب چهارم
آنست که عالم اگر بعد از آن که خراب شود بار دیگر معمور شود و آن شرح عالم آخرتست و صفت بهشت و
دوزخ اینست ضبط مطالب مسئله معاد و حشر و نشر اما مطلوب اول و آن خراب شدن عالم اصغر است یعنی
بمردن آدمی شاید دانستن که هیچ شک نیست در آنکه این جسد می‌میرد پس آنکس که گوید نفس غیر جسد است
و از موت جسد موت او لازم نیاید گوید چون جسد بمرد انسان مرده باشد لکن مرگ او نه مرده باشد و نه آنکه او خراب گشته
باشد اما آنکس که او گوید که نفس عین جسد است یا اگر غیر جسد است لکن از موت جسد موت او لازم آید گوید چون جسم بمیرد
پس معلوم شد که اینمقام بنا بر دو مسئله است اول بر ماهیت نفس دوم بر بقاء نفس بعد از جسد و این هر دو مسئله را
تمامت شرح داده ایم اما مطلوب دوم و او اعاده نفس انسانست بدانکه در این مسئله پنج قول ممکن است اول

اثبات معاد جسمانی فقط دوم اثبات معاد روح فقط سوم اثبات معاد هر دو چهارم نفی معاد هر دو پنجم توقف
کردن درین اقسام اما اثبات معاد جسمانی جمله فلاسفه آنرا انکار کنند و جمله اهل اسلام بدان مقرند بدانکه
جمع کردن میان انکار معاد جسمانی و میان تصدیق کردن بقران و نبوت حضرت محمد علیه الصلوة والسلام ممکن
نیست زیرا که هر کس که در علم تفسیر خوض کرده باشد داند که اثبات این مسئله در قرآن نه چندان و نه چنانست
که قابل تاویل باشد اول اهل اسلام جمله را اتفاقست بر اثبات جسمانی و مثبتان دو گروهند دوم آنجماعت که
میگویند معدوم کند بار دوم عین آنرا باز آفرینند اما آنجماعت که میگویند که اجزاء بدن مکلف از یکدیگر تفریق
کند پس بار دوم ترکیب کنند و در وی صفت حیوة و عقل بیافرینند و ما را درین دو مقام است اول اثبات
جواز دوم اثبات وقوع اما اثبات جواز بنا بر سه مقدمه است مقدمه اول اثبات جواز عود معدوم
یا اثبات آنکه آن اجزا که مجتمع بود پس متفرق شود بار دیگر روا باشد که مجتمع شود و براهین این مقدمه
تقریر کرده شده است در ما تقدم مقدمه دوم آنست که باری تعالی قادر است بر جمله ممکنات و براهین
این گفته شده است و چون او قادر است بر کل ممکنات و این عود از جمله ممکنات است باید که او قادر
باشد بر اعادت مقدمه سیوم آنست که باری تعالی عالمست بجمله معلومات از کلیات و جزویات و چنین
چنین باشد عالم باشد بدانکه اجزاء اصلی هر مکلف کدام است و اگرچه آن اجزا با یکدیگر آمیخته شده باشد پس
تواند که هر یک را علی التعیین باز آفریند بی هیچ غلط و چون این هر سه مقدمه درست شد لابد باشد که
جواز معاد جسمانی درست شود و از اینست که خداوند سبحانه و تعالی در قران مجید هر کجا بر صحت حشر دلیل فرموده
این سه مقدمه را تقریر فرموده و ما در شرح این معنی چند آیت بیاریم آیه نخستین آنست که در سوره النمل
میفرماید امن یبدأ الخلق ثم یعیده ومن یرزقکم من السماء والارض أإله مع الله قل
هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا الله پس اینکه فرمود امن یبدأ الخلق
ثم یعیده اشارتست بدانکه عود فی نفسه جایز است اگر لذاته ممتنع بودی بایستی که از آغاز موجود نشدی

واما بیان آنکه او قادر است بر خلق و ترکیب پس همین آیت جواز ذاتی و هم ثبات قدرت حاصل باشد
و چون فرمود که قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا الله علم حاصل شد پس هر سه مقدمه حاصل شد
و بیان این هر سه مقدمه تقریر فرمود از جهل و نادانی آنقوم خبر داد بل ادارک علمهم فی الآخرة بل هم
فی شک منها بل هم منها عمون آیة دوم در سوره یس که فرمود وضرب لنا مثلا ونسی خلقه قال من یحیی العظام وهی
رمیم قل یحییها الذی انشأها اول مرة وهو بکل خلق علیم الخ فرمود که قل یحییها الذی انشأها اول مرة
اشارتست بمقدمه اول اثبات وجود از ذاتی دوم اثبات کمال قدرت و الخ فرمود و هو بکل
شیء علیم اشارتست بکمال علم آیت سیوم فرمود وهو الذی یبدأ الخلق ثم یعیده
اشارتست بمقدمه اول جواز ذاتی دوم بکمال قدرت و چون فرمود وهو العزیز اشارتست هم بکمال
قدرت و الحکیم اشارتست بکمال علم و ما در تفسیر بزرگ خود بیان کرده ایم که هر جا بیکجا که دلیل فرمود
بر جواز بعث بنا برین سه مقدمه نهاد که گفته شد و چون این هر سه مقدمه درست شد واما شبهات
فلاسفه در انکار حشر و اجساد چهار است شبهه نخستین انکار حشر اجساد باتفاق ائمه دین محمدی
علیه الصلوة والسلام کفر است اللهم اجعلنا من السعداء المقبولین الآمنین بجاه نبیک الصادق المصدوق
محمد العربی الهاشمی المبعوث الی کافة العرب والعجم والانس والجن ولا تجعلنا من الاشقیاء المردودین الضالین
الی التابعین للعقل السقیم الغافلین عن الکشف السلیم الذی هو للصادق الامین اما نکته از خواص لطافت
فلسفی را اگر عیان باشد من ضمان میشوم که تا که حشر جواب شبهه نخستین آنست که حشر و اجساد ممکن نشود
الا بعد اعادة المعدوم لکن اعادة معدوم محال است پس حشر و اجساد محال باشد و بیان هر دو مقدمه گفته
شده است شبهه دوم آنست که چون شخصی را بکشند و دیگری آنشخص را و اجزای آنشخص گشت اجزای
این شخص دوم شد پس این شخص درین حالت دوم مرد در روز قیامت از دو حال بیرون نبود اگر آن اجزا
بشخص اول دهند شخص دوم محروم ماند اگر بشخص دوم دهند شخص اول محروم ماند و چون این هر دو باطلست باید

ان کنتم صادقین قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا الله

هر مکلف در وقت مرگ اگر گوییم که منفصل شود در عالم باقی ماند بلکه بمنزل صحرا رود یا بمنزل شقیا اگر
منفصل نشود ولکن اجزاء اصلی هر مکلف بنسبت با آن مکلفی دیگر اجزاء فضلی باشد اگر گوییم که ان اجزاء اصلی
منفصل شود اشکال زایل است و اگر گوییم که منفصل نشود لکن چون شخصی دیگر او را بخورد اجزای اصلی آن مکلف
بنسبت با مکلف دوم اجزاء فضلی باشد لکن ان اجزاء مکلف اول را بدو داد مکلف دوم را باید داد جواب
از شبهه سیوم آنست که چون معتبر در اعادت اجزاء اصلی باشد و فاعل و مکلف و مامور و منهی این اجزاء
اجزاء فهی و لا غیر بر هیچ اعتبار نبود واما اثبات جواب آنست که آن اجزا بر سبیل تحجر از عضوی
بعضوی دیگر نشود اجزاء اصلی نباشد و چون چنین باشد اعادت او معتبر باشد اینست جوابهای اصناف
این شبهات وبالله التوفیق واما طریق آنست وقوع این معاد جسمانی بدانکه در اثبات او دو طریق
اول یکی سمعی و یکی عقلی واما دلیل سمعی آنست که چون برهان عقلی جواز این حشر جسمانی درست شد و نقل
متواتر اثبات آن حضرت پیغامبر علیه الصلوة والسلام منقول شد و صحت نبوت حضرت محمد علیه الصلوة
والسلام درست شد پس بیرون آید که صادق از وقوع حشری ممکن الوقوع خبر داده باشد و هر چه چنین باشد
حق بود پس وقوع این بعث جسمانی حق باشد اول طریق عقلی دو نوع است نوع اول آنست که امروز در دنیا
نیکوکار می بینم و بدکردار می بینم مشاهده میکنیم که نیکوکار بمرد هیچ راحت نایافته بلکه همه رنج دیده و بدکردار
بمرد و هیچ رنج نایافته بلکه همه راحت دیده پس اگر فردائی نباشد که در وی نیکوکار ثواب یابد و بدکردار
عقاب یابد این خلق امروزین عبث و باطل باشد و این لایق حکمت حکیم نباشد و آفریدگار تعالی همین معنی
در قرآن مجید چند جا تقریر فرموده است یکی آن جایگاه فرموده ان الساعة آتیة اکاد اخفیها لتجزی
کل نفس بما تسعی جای دیگر فرموده وما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا
فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین آمنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار
و درین آیت لطایف است در تقریر اثبات معاد جسمانی و ما آن را در تفسیر بزرگ خود یاد کرده ایم و جای دیگر فرموده

لیجزی

لیجزی الذین اساؤا بما عملوا ویجزی الذین احسنوا بالحسنی واما نوع دوم آنست که آفریدگار تعالی این خلق را که بیافرید
یا از برای راحت آفرید یا از برای رنج یا نه از برای راحت و نه از برای رنج روا نبود که از برای رنج
آفریند زیرا که این لایق رحمت و حکمت وی نبود و روا نبود که نه از برای راحت آفریند و نه
از برای رنج زیرا که آن وقت که در عدم بودیم این معنی حاصل بود پس معلوم شد که از برای راحت آفرید
پس گوییم این راحت یا درین عالم باشد یا بعد ازین عالم باشد روا نبود که درین عالم باشد زیرا که درین
عالم هیچ راحت نیست و آنچه مردم آن را راحت پندارند آن دفع الم است چنانکه چون گرسنه
طعام خورد پندارد که آن لذت است لکن آن لذت نیست بلکه آن دفع کردن الم جوع است
و ازینست که هر چند گرسنگی سخت تر باشد لذت بیشتر نماید و ازینست که لقمه نخستین از همه لقمها
خوشتر زیرا که رنج گرسنگی اینجا عت از همه وقتها بیشتر است و هر لقمه که باز پس تر بود لذت او
کمتر بود و همچنین لذت مباشرت از آنست که آن فضله که در اوعیه منی جمع شده باشد ایلامی کند و جمع
شدن در اوعیه و میخواهد تا منفصل شود و چون منفصل نشود از آن رنجی حاصل شود پس در وقت انفصال آن الم
زایل شود دفعة واحدة و مردم پندارند که آن لذتست و بر این قیاس همه استقراء لذت جسمانی کرده
شود معلوم شود که آن همه دفع الم است و ما بیان کردیم که مقصود از خلق و ایجاد حیوانات ایصال لذت است
و معلوم شد که آن لذت درین عالم حاصل شود و این طریق اقناعی و اعتماد بر طریقهای متقدم است وبالله
التوفیق اینست خلاصه سخنها در اثبات معاد جسمانی والله اعلم اما اثبات معاد روحانی بدانکه جمله
فلاسفه متفق اند بر معاد روحانی و این بحث متفرع باشد بر آنکه نفس جسم است و نه جسمانی پس گوییم
نفس بر یعنی سه قسم اند اول آنکه جملی نفوس بشری بعد از موت جسد باقی است و این منقول جمله معتزلین از فلاسفه
دوم آنست که جمله نفوس فانی شود سیوم این طایفه آنست که نفوس ازلی نیست زیرا که نفس من اگر
من ازلی بودی بایستی که مرا از احوال گذشته چیزی معلوم بودی زیرا که چون مردی هفتاد سال در شهری بوده باشد

ممکن نبود که جمله آن فراموش کند چنانکه او را از آن هیچ یاد نیاید و چون هیچ از احوال گذشته معلوم نیست
پیدا شد که نفس ازلی نیست و چون اینقدر درست شد گوییم که باید که ابدی نباشد لکن دورات افلاک را
اول نیست پس ابدانی که حادث شده باشد از اول تا امروز نامتناهی بوده باشد پس نفوس ناطقه
که حادث شده باشد از ازل تا امروز نامتناهی باشد پس اگر نفوس باقی و ابدی باشد لازم آید که
اینساعت نفوس نامتناهی موجود باشد لیکن اینمحال است زیرا که این عدد از نفوس که با روزگار
نوح موجود شده بود کمتر از آنست که تا اکنون موجود شده است و هر چه از چیزی دیگر کمتر بود
متناهی بود پس این عدد که از وقت نوح موجود بود و آن عدد که از وقت نوح تا امروز بوده
متناهی است پس معلوم شد که فرض آنکه نفوس ابدی اند محال است پس باید که نفوس ابدی
نباشد بلکه فانی باشد **قسم سوم** آن طائفه اند که میگویند بعضی نفسها باقی است و آن نفسهای
داناست و اما نفسهای نادان فاسد شود و هلاک گردد و چون نفوس اطفال و جهال و اینمذهب
ارسطاطیس منقولست و از وی بدین مذهب دو حجت نقل کرده اند **حجت نخستین** آنست که نفس را بعد الموت
آلات تحصیل سعادات جسمانی نبود پس اگر از علم که سعادت روحانی است خالی باشد معطل باشد و لایق
حکمت حکیم نبود موجود معطل باقی داشتن ابد الآباد **حجت دوم** آنست که علم قوت دهنده است
نمیبینی که جاهل در هر کار که کند خائف و ضعیف بود و عالم با قوت و هیبت باشد و از همه علمها هیچ علم روح را
آن قوت ندهد که معرفت حق جل جلاله و از آنست که هر عارف در وقت تجلی نور معرفت حق تعالی
از هیچ چیز نترسد و هیچ چیز پیش او قدری ندارد و چون این معلوم شد گوییم روح بی علم
در غایت ضعیفی بود و ضعف راهی است که آخر او عدم بود و روح دانا در غایت قوت بود
و قوت رهیتی که لازم او بقا باشد پس بدین دو حجت گفتند که جان نادان بمیرد و هلاک
شود و جان دانا باقی ماند **اما قول اول** و آن آنست که جمله ارواح بشری باقی اند گویندگان این قول

براق شد **طائفه نخستین** آن قومند که میگویند نفس مدرک جزویات است و دلیل بر آنست که ما حکم
توانیم کردن که زید انسانست و زید جزوی است و انسان کلی و هر کس که حکم کند بچیزی بر چیزی
باید که تصور ماهیت محکوم علیه و محکوم به نزدیک او حاضر بود لکن تصور ماهیات کلی نزدیک نفس حاضر است
پس تصور ماهیات جزوی باید که نزدیک نفس حاضر باشد پس معلوم شد که نفس مدرک جزویات است
و هیچ شک نیست که مدرک کلیاتست پس در جوهر نفس قبول ادراکات کلی و جزوی هست
و قوت بر افعال باقیست پس بعد الموت چون حجاب جسمانی زایل شود و نور علم جلال بروی تابد
ادراکات او کاملتر شود و هم افعال او قوی تر شود پس اگر سخت کامل باشد این در عالم باقی ماند
و این صفات جز در ارواح سخت کامل یافت نشود **و طائفه دوم** آنند که میگویند چون ارواح از
ابدان مفارقت کنند بدان تنهای خود قادر نباشند بر ادراکات جزوی چون احساسات و
تخیلات و توهمات پس دور نباشد که بجزوی از اجزای فلکی متعلق شود چنانکه آنجزو همچنان بود
او را که حواس درین عالم با ابدان اجرام فلکی او را ابصار و سماع و تخیلات و توهمات حاصل شود و
**طائفه سوم** آن قومند که میگویند چون ارواح از ابدان مفارقت کنند متعلق شود بابدانی دیگر
هم درین عالم اگر مطیع بوده باشد متعلق شود ببدنی سعید با راحت و تنعم و اگر مذنب بوده باشد
تعلق گیرد ببدنی شقی با رنج و محنت **و این طائفه** چهار گروهند **قومی** میگویند نفس انسانی جز ببدن
انسان تعلق نگیرد لکنه از بدنی ببدنی دیگر انتقال میکند تا آنگاه که از علایق بشری مجرد شود
و بدرجه کمال و طهارت برسد آنگاه آن تعلق منقطع شود و این قوم تناسخی گویند **و طائفه
دوم** آنند که روا دارند که روح بشری با بدان حیوانات تعلق گیرد و این طائفه را اهل مسخ میگویند
**و طائفه سوم** روا دارند تعلق ارواح انسانی هم با بدان حیوانات و هم با اجسام نباتی **و طائفه چهارم**
غلو کنند و گویند تعلق ارواح بشری هم با بدان حیوانات و اجسام نباتات و اجسام معادن و بسائط

وفرو ریخته شود و در غایت لهب و حرارت باشد و ارواح اشقیا که متعلق باشند بدین عالم جسمانی در میان آن بمانند و آن غایت عذاب اهل دوزخ باشد

**المسئلة الحادی والثلثون** فی اثبات نبوة محمد صلی الله علیه وآله وسلم بدانکه منکران نبوت پنج طائفه اند **طائفه پنجم** آن قوم‌اند که منکران تکلیف‌اند میگویند چون مقصود از بعثت انبیا علیهم السلام تکلیف است و تکلیف باطل پس بعثت انبیا علیهم السلم باطل شد **طائفه ششم** آن قوم که گویند تکلیف رواست لکن عقل کافی است در معرفت تکلیف پس در بعثت فایده نباشد **طائفه هفتم** آن قوم که میگویند بعثت در عقل جایز است لکن هیچ چیز نیست که او را دلیل توان ساختن بر ثبوت نبوت الا المعجزات و نفی المعجزات الادلة فیها الدالة علی الرسالة پس از برای فقدان دلیل بر صحت نبوت اثبات نبوت کردن ممتنع است و این طائفه دو گروه‌اند بدانکه طبیعیان که خوارق عادات روا دارند لکن گویند هیچ دلالت نیست بر صحت نبوت لکن ما آن معجزات ندیدیم بلکه مردم روایت میکنند که بوده است و هیچ خبر مفید علم نیست و غایت فایده خبر ظن باشد و بر ظن اعتماد کلی کردن جایز نبود **طائفه هشتم** جماعتی از صوفیان که ایشان میگویند مشغول بودن بغیر خدا حجابست از معرفت خدای تعالی و مشغول بودن بچیزی که آن حجاب باشد از معرفت خدای تعالی روا نبود پس متابعت انبیا جایز نباشد **طائفه نهم** آنقوم که گویند در شرایع افعالی میبینیم بی هیچ فایده و چون نماز و حج و افعال حج زیرا که در آن افعال نه معبود را فایده است و نه عابد را و میدانیم که حکیم بعبث نفرماید پس معلوم شد که این شرایع بر وفق فرمان خدای تعالی نیست **طائفه دهم** آنقوم‌اند که اصل نبوت مسلم دارند لکن در نبوت محمد علیه الصلوة والسلام نزاع کنند و بدانکه دلیل گفتن بر صحت نبوت محمد علیه الصلوة وآله السلام متضمن باشد مر اثبات صحت نبوت را **اول دلیل** بر نبوت محمد علیه الصلوة والسلام آنست که محمد علیه الصلوة وآله السلام دعوی پیغامبری کرد و معجزه بر دست وی ظاهر شد و هر کس که چنین باشد او پیغمبر باشد پس لازم آید که محمد پیغمبر حق باشد و آن دلیل بنا بر دو مقدمه و هر یک ازین دو مقدمه ثابت بر مقدمات

**مقدمه اول** آنست که محمد علیه الصلوة والسلام موجود بود **مقدمه دوم** آنست که محمد علیه الصلوة والسلام دعوی پیغمبری کرد و اعتماد در صحت این دو مقدمه بر خبر متواتر است و پیش از آنکه در مقصود خوض کنیم مقدمه بیاوریم در بیان خبر متواتر تا شد باید دانستن که خبر متواتر بر دو قسم است **قسم اول** آنست که مخبران خبر دهند از وجود آن خبر و این خبر آنگاه مفید علم بود که در وی دو شرط حاصل باشد **شرط اول** آنست که مخبران باید که قوی باشند چنانکه موافقت ایشان بر دروغ گفتن محال باشد از راه عادت **و مثال** این آنست که چون اهل مشرق و مغرب علی اختلاف ادیانهم و تباین اخلاقهم و تباعد دیارهم همه خبر میدهند که در عالم شهری است که آنرا **طمغاج** گویند اگرچه ما آن شهر ندیده‌ایم لکن میدانیم که این قوم بدین بسیاری محال باشد که با یکدیگر در این دروغ موافقت کرده باشند زیرا که رسیدن این قوم بدین بسیاری بیکدیگر و خبر دادن مر یکدیگر را ازین دروغ محال باشد که جمله اهل عالم را در خبر دادن از وجود طمغاج غرضی باشد و اتفاق خلق بسیاری بر دروغ گفتن بی غرضی هم محال باشد **شرط دوم** آنست که مخبران باید که خبر از خبری محسوس دهند زیرا که اگر خبر از خبری نامحسوس دهند قول ایشان در آن باب حجت نباشد که اگر اهل مشرق خبر دهند که عالم محدث است و عالم را صانعی است خبر دادن ایشان مفید علم نبود زیرا که اخبار بهت از خبری نامحسوس **اما** چون خبر دادن از وجود طمغاج خبری محسوس است لاجرم خبر از وجود طمغاج مفید علم باشد و چون این معلوم شد گوئیم هرگاه که مخبران در کمیت و کیفیت چنان باشند که شرح دادیم و خبر ایشان از خبر محسوس باشد و ایشان گویند که ما آنرا مشاهده کرده‌ایم هرآینه این خبر مفید علم باشد **قسم دوم** آنست که این مخبران بدین کمیت و کیفیت که شرح دادیم گویند که ما این خبر ندیدیم لکن ما از قومی شنیدیم که ایشان گفتند ما نیز از قوم دیگر بدان صفت شنیدیم که ایشان گفتند که ما فلان خبر دیدیم اینچنین خبر هم مفید علم بود و آن دو شرط که در قسم اول معتبر بود درین قسم هم معتبر باشد لکن درین قسم شرط سوم معتبر باشد و آن شرط آنست که آن کمیت و کیفیت که در طبقه

نخستین این مخبران شرح دادیم در همه طبقات حاصل باشد و اگر چنانچه آن کمیت و کیفیت که در طبقه نخستین اعتبار
کردیم اگر در بعضی مراتب حاصل نبود آن خبر مفید علم نبود و چون حاصل باشد آن خبر مفید علم باشد و علم ما
بدانکه شخصی بوده است که او را سلطان محمود گفتند و شخصی دیگر بوده است که او را سلطان ملکشاه گفته اند ازین
نوع است و چون اینقدر معلوم شد گوییم در عهد ما اهل تواتر بوده اند و آن قوم از قومی دیگر که ایشان هم
اهل تواتر بوده اند ما بدان قوم که ایشان گفتند ما شخصی دیدیم در مکه که نام او محمد بود و دعوی پیغامبری کرد
پس بدین طریق هم وجود محمد و هم دعوی پیغامبری کردن او معلوم شد و بدانکه جمعی گفته اند که خبر تواتر مفید
علم نیست و ایشان را شبهه هاست شبهه نخستین آنست که هر یکی از آحاد اهل تواتر روا است که دروغ
گویند پس آن مجموع هم روا باشد بدو دلیل دلیل اول آنست که این اشخاص در یکدیگر هیچ از کمیت ذات
و صفات هم همچنانکه بود بمانند اما اگر افراد مرکب در یکدیگر عمل کنند روا باشد که در وقت اجتماع آن احوال
باقی نماند دلیل دوم آنست که قیاس کنیم بر آنچه متکلمان گفته اند چون هر یکی را از حوادث اولیت باید
که مجموع را اولیت باشد و در عقل جمله عقلا ظاهر است که چون هر یک از زنگیان سیاه اند باید که مجموع
هم سیاه باشند شبهه دوم آنست که هر کس که دروغ گوید لابد آنکه دروغ گفتن بنا بر حدوث ارادتی
و داعیه باشد در دل وی حدوث آن ارادت و داعی یا از خدا باشد یا از بنده یا بالمحدث و بر
هر سه تقدیر چون در حق یکی روا بود و همچنین در حق سه و چهار و ده و صد و دویست روا بود در حق
بیشتر هم روا بود پس بدین تقدیر مشارکت همه در دروغ گفتن روا بود و چون این تجویز حاصل شد
قطع کردن بعدم وقوع روا بود شبهه سوم آنست که میدانیم که مشارکت قومی اندک در دروغ گفتن
رواست پس اگر مشارکت قومی بسیار در دروغ گفتن روا نباشد هر آینه حدی باید میان قلت
و کثرت چنانکه گویند مادام که قلت بدین حد باشد دروغ گفتن روا باشد و چون از آن حد بگذرد
دروغ گفتن روا نبود لکن حصول آن حد و فاصل محال است زیرا که هر عدد که فرض کرده شود که از غایت



جواز دروغ گفتن است اگر یکی دیگر با هم ضم کنی جواز دروغ گفتن از این نشود و همچنین اگر دو و سه و ده دیگر با آن
مجموع ضم کنی از جواز زایل نشود البته پس چون جواز دروغ گفتن عرفا حاصل است در عدد قلیل
و عدد کثیر متمیز نیست از عدد کثیر بحد معین که آن حد مانع باشد از جواز کذب در عرف پس باید که
جواز کذب عرفا حاصل باشد در عدد کثیر و چون اینجواز حاصل باشد البته این خبر مفید علم نبود شبهه چهارم
آنست که اگر مسلم داریم که چند قومی از اهل تواتر خبر دهند ما را از وجود حضری که ایشان او را مشاهده کرده
باشند آن خبر مفید علم بود لکن درین صورت دوم که ایشان از قومی خبر دهند و آن قوم از قومی
دیگر خبر دهند تا ده طبقه و بیست طبقه باید که این خبر مفید علم نباشد زیرا که عدد آن اطباق که
میان ماست و میان این طبقه نخستین که ایشان مشاهده کرده بودند معلوم نیست که چند است مثلا میان
این طبقه که ما را خبر میدهند از وجود محمد علیه الصلوة والسلام و میان آن طبقه که محمد را علیه الصلوة
والسلام دیده اند معلوم نیست که ده طبقه بودند یا کمتر یا بیشتر و چون چنین باشد ذوات آن طبقات
معلوم نباشد و صفات آن طبقات معلوم نباشد که آن طبقات موصوف بودند بدان صفات
که شرط تواتر است و چون اینمعلوم نباشد آن خبر مفید علم نبود پس معلوم شد که این قسم از خبر متواتر باید
که مفید علم نبود شبهه پنجم آنست که جمله جهودان علی کثرتهم و اختلاف ادیانهم و تباین دیارهم فی الشرق و
الغرب خبر میدهند از موسی علیه السلام که او گفت شرع من هرگز منسوخ نشود و جمله ترسایان علی کثرتهم
و اختلافهم و تفرقهم فی الشرق والغرب از معجزات ترسا خبر میدهند و بنزدیک مسلمانان اینهمه دروغ است
پس معلوم شد که خبر تواتر مفید علم نیست و اگر کسی عذر خواهد و گوید باطل معلوم شد بطلان اینمذهب لاجرم
تکذیب این خبرها کردیم گوییم اینجواب دفع کننده آن اشکال نیست بلکه قوت دهنده آن اشکالست زیرا که خبر
بتواتر بما رسیده پس دلیلهای قطعی قایم شد بر بطلان مقتضای آن پس بدلیل قطعی معلوم شد که این تواتر باطل
پس معلوم شد که التواتر من حیث انه تواتر لا یفید العلم وبالله التوفیق والجواب بدانکه علما را اختلافست که العلم

واقعال واحکام واسما خداوند تعالی بحدی رسید که جمله عاقلان عالم اقرار کردند که در دلایل این باب پیش از ان
که تقریر کرد نتوان کردن و در علم تواریخ و قصص بحد آن برسید که از وقایع گذشته چنان خبر داد که موافق
ومطابق توریة وانجیل آمد و بلغ فی البعد عن الریب و الشک الی ان قال عند مجادلتهم ایاه **قل تعالوا ندع**
**ابناءنا وابناءکم** الی قوله **فنجعل لعنة الله علی الکاذبین** وقال **ذلک من انباء الغیب نوحیه الیک ما کنت تعلمها انت**
**ولا قومک** وهیچ موافق ومخالف و دوست و دشمن نتوانست گفتن که او شاگردی کسی کرد یا از کتابی چیزی برخواند
چنانکه خداوند تعالی فرمود **ام لم یعرفوا رسولهم فهم له منکرون** وقال **وما کنت تتلوا من قبله من کتاب ولا تخطه**
**بیمینک اذا لارتاب المبطلون** وقال **لقد لبثت فیکم عمرا من قبله افلا تعقلون** وکل من عقل سلیم وطبع
مستقیم علم ان هذه الاحوال لا تتیسر الا بالتعلم الالهی و الهدایة والربانیه و هر که عقل باشد و انصاف داند
که این حالت جز بتعلیم وتفهیم آلهی راست نشود **نوع دوم** آنست که او پیش از اظهار دعوت بنبوت هرگز در
بیان این مسئلها شروع نکرده بود و هرگز از حدیث رسالت و نبوت و سخنها که ازین باب بر زبان نرانده بود
**دلیل** بر صحت آنچه گفتیم آنست که اگر در مقدمه ازین نوع کاری رفته بودی کفار قریش او را گفتندی تو سالها
تا ترسا این بودی و بدین عمر بگذرانیدی امروز این سخنها اظهار نتوانی کردن و چون هرگز این سخن نگفته
معلوم شد که پیش از نبوت هرگز گرد این جنس سخنها نگشته بود و درین علم خوض نکرده بود و معلوم است
که در قدرت بشر نبود که کسی که هرگز درین علم شروع نکرده باشد بیک دفعة واحدة سخنی آرد که جمله فصحا عالم
از معارضه آن عاجز باشند **نوع سیوم** آنست که بسبب اداء رسالت سختی بسیار رنج بوی رسید و کل عمر در تحمل
آن رنجها صبر کرد و هرگز از نهج او بنگشت و در مال و نعمت هیچکس طمع نکرد و بر رنج و محنت و جوع و بلا صبر کرده بود
و انگاه که اعدا مقهور شدند و خلق مطیع گشتند و مالهای بسیار بفرمان او در آمد یکذره در نهج پیش از نبودی
التفاتی کردن بدنیا بنگشت و هر که عقل باشد و انصاف داند که هرگز این چنین افعال از مزور کذاب درست نباشد
**نوع چهارم** آنکه مجاب الدعوت بود **اول** آنکه چون قریش او را ایذا کردند دعا کرد بر ایشان و گفت اللهم اشدد وطأتک

علی مضر واجعل لهم سنین کسنی یوسف حق تعالی باران چنان باز گرفت که اسباب زراعت باطل شد و اشتران
و گوسفندان بیشتر هلاک شدند پس بیامدند و شفاعت درخواستند تا دعا کند و باران خواهد چون دعا کرد
و باران خواست چندان باران بیامد که خوف آن بود که جمله خانهای ایشان غرق شود پس دیگر باره درخواستند
تا دعا کند تا بقدر حاجت ایشان باران بیاید گفت اللهم حوالینا ولا علینا اللهم علی الجبال و بطون الاودیة
پس آن بلا از رفع شد **اما** دعای دوم آن بود که چون کسری نامه وی بدرید و خاک بوی فرستاد گفت اللهم مزق
ملکه پس صحابه را گفت که او خاک شهرهای خویش بما فرستاد شهرهای او ملک ما شود و عاقبت همچنان بود که گفته بود
**سیوم** آنست که در حق عتبة بن ابی لهب فرمود اللهم سلط علیه کلبا من کلابک پس شیر او را بدرید **چهارم** آن بود
که عبد الله عباس را گفت اللهم فقهه فی الدین وعلمه التاویل و ببرکات دعای او علم قرآن او را مسلم شد
**پنجم** آنکه چون کافران بر در غار آمدند او برخواند وجعلنا من بین ایدیهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشیناهم فهم لا
یبصرون آن کافران از در غار می نگریستند و او را نمی دیدند **ششم** آنکه جماعتی کافران در وقت سفر غار از
پی او میرفتند دعا کرد حق تعالی چهار دست و پای اسب آن کافران بر زمین فرو برد به برکات دعای او
**نوع پنجم** از دلایل نبوت او آنست که او دعوی میکرد که ذکر او در توریة و انجیل خدای تعالی یاد کرده است
چنانکه میفرماید **الذین یتبعون الرسول النبی** الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوریة والانجیل و همچنین از
مسیح علیه السلام حکایت کرد ومبشرا برسول یاتی من بعدی اسمه **احمد** و همچنین فرمود که یا اهل الکتاب لم تکفرون
بایات الله وانتم تشهدون و در آیه دیگر فرمود **الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم**
و معلوم است که اگر در آن دعوی کاذب بودی این منفرتی تمام بودی یهود و نصاری را از قبول قول او و این
نبود نعوذ بالله که در کاری شروع کند بی فایده که مقصود او بسبب آن کار باطل شود و باتفاق جمله عقلا او
در غایت کمال عقل بود **نوع ششم** از معجزات آنست که از غیبها خبر میداد **اما** خبر دادن او بغیبات ماضی
آنست که از قصهای پیغمبران گذشته خبر دادی بی مطالعه کتب و تعلم **اما** خبر دادن او از مستقبل دو نوع است

نوع اول آنچه در قرآن آمده است دوم آنکه در اخبار آمده است اما آنچه در قرآن آمده است بسیار است احدها
قوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر والسين في سيهزم للمستقبل والسورة مكية وقد وقع ذلك في يوم بدر ثانيها
قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وقد كانت لهم ثالثها قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي بأس شديد وقد وقع ذلك لان المراد من القوم اولي البأس عند بعضهم بنو حنيفة
وقد دعى ابو بكر الى قتالهم وعند آخرين هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب الى قتالهم رابعها قوله تعالى الم غلبت
الروم في ادنى الارض وكان كما اخبر خامسها قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق ولا يمكن حملها على الآيات
الدالة على التوحيد لانها كانت حاضرة وقوله سنريهم للاستقبال فلا بد ان يكون المراد من قوله
سنريهم آياتنا في الآفاق فتح القرى المحيطة بمكة وبقوله وفي انفسهم فتح مكة وقد وقع ذلك
سادسها قوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده الله تعالى
اليها سابعها قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقد اظهره
ثامنها قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض والمراد منه الصحابة
بدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وهذه الآية دالة
على كون الصانع سبحانه عالما بكل المعلومات لانه تعالى اخبر عما سيأتي ثم كان الامر كما اخبر وعلى كونه
تعالى قادرا على كل الممكنات لانه وعد بالنصرة اتاه وقد وقعت وعلى نبوة محمد عليه الصلوة
والسلام لانه اشد بذكر هذا الغيب الآتي وان يكون ذلك من عند الله وعلى خلافة الخلفاء
الراشدين لانه تعالى قال ليستخلفنهم فوعد بالخلافة جمعا من الحاضرين في ذلك الوقت واقل الجمع
ثلث تاسعها قوله تعالى يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء الى قوله ولا يتمنونه ابدا فكان كما
اخبر عاشرها قوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة وظهور ذلك في اليهود معلوم فانه ما رفعت لهم راية فقط
وما ظهر لهم سلطان ولا ملك قاهر واما الاخبار بعين الغيوب الآتية في غير القرآن فكثيرة احدها قوله عليه الصلوة

والسلام زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وكان كما اخبر
وثانيها قوله عليه السلام لعدي بن حاتم كيف بك اذا خرجت الظعينة من اقصى اليمن الى اقصى الحيرة ولا تخاف
الا الله وثالثها انه اخبر اصحابه بموت النجاشي وصلى عليه ثم تتابعت الاخبار على انه في ذلك اليوم مات
ورابعها قوله عليه الصلوة والسلام لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي كرم الله وجهه يوم صفين
وهذا ايضا يدل على توحيد الله تعالى ونبوة محمد عليه الصلوة والسلام وخلافة علي الا انه خبر ودليل خلافة
ابي بكر القرآن والقرآن خير من الخبر وخامسها قوله عليه الصلوة والسلام لعلي رضا اشقى الناس عاقر الناقة
والذي يخضب هذه من هذه يعني الذي يضرب على راسك فيخضب لحيتك من دم راسك ثم كان كما قال
فضرب راسه حين قتل وسادسها قوله عليه الصلوة والسلام له ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
وسابعها قوله عليه الصلوة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وكان هذا اخبارا عن بقائهما
بعده وثامنها قوله عليه الصلوة والسلام للعباس حين اسر افد نفسك وابني اخيك عقيل بن ابي طالب
ونوفل بن الحارث فانك ذو مال فقال لا مال عندي فقال اين المال الذي وضعته بمكة عند ام الفضل
وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا ولفلان كذا فقال العباس
والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري وانك لرسول الله واسلم هو وعقيل واعلم ان معجزات النبي
عليه الصلوة والسلام كثيرة وبدانكه معجزات محمد عليه الصلوة والسلام بسيار است ودرين مختصر اينقدر
كفايت ومجموع اين سه مقدمه درست شد كه محمد دعوى پيغمبرى كرد وبر دست وى معجزه ظاهر شد
ودليل وآن آنست كه هركس كه چنين باشد او پيغمبر باشد ومثال برين آنست كه چون خلق از مثل
آن معجزه عاجز باشند هر آينه خلق خداى تعالى باشد وخلق معجزه عقيب دعوى دليل تصديق باشد
ومثال اين درست همه آنست كه پادشاه قادر بر تخت نشيند وبار عام دهد وجمله اكابر مملكت
حاضر باشند پس شخصى برخيزد در ميان قوم وگويد اين قوم من رسول پادشاهم بشما گويد اى پادشاه

که چنین اتصالی خواهد بودن و از وی چنین فعلی غریب خواهد شدن پس بواسطه اینمعنی پیغمبر دعوی نبوت کند
و آن فعل غریب بر وفق دعوی خود ظاهر کند وجه هفتم جماعت فلاسفه اثبات عقول فلکی و نفوس فلکی
میکنند پس چرا روا نباشد که فاعل آن معجزات عقلی باشد یا نفسی وجه هشتم باستقرا معلوم شده است
که وهم چون قوی شود اثر کننده باشد پس چرا روا نباشد که پیغامبر بریاضت وهم خود صافی کرده باشد
و آن وهم را بر خاصیت کوکبی مسلط کرده باشد بر اظهار خوارق عادات اینست وجوهی که گفته اند
در تقریر این شبهه اما شبهه سیوم آنست که مسلم داریم که این معجزه پدید آورده خدای تعالی است
لکن چرا گفتی که آنرا از برای تصدیق مدعی رسالت آفرید و بیان این از دو وجه است وجه اول
آنست که در مسئلهای گذشته تقریر کرده شد که تعلیل افعال و احکام خداوند تعالی بعلتها محال باشد
و چون چنین باشد نتوان گفتن که خداوند تعالی این چیز از برای خلاق کار آفرید زیرا که آن تعلیل باشد
و تعلیل در افعال خداوند تعالی محال است اما وجه دوم آنست که یا فعل موقوف داعی باشد یا نباشد
اگر موقوف داعی باشد بر ترجیح فاعلیت بنده بر تارکیت پس جبر لازم آید چنانکه در مسئله خلق افعال
بیان کرده شده است پس باری تعالی خالق کفر و معاصی بنده باشد و چون چنین باشد اضلال از وی
روا باشد و خلق معجزه از وی دلیل تصدیق نباشد زیرا که روا باشد که خلق این معجزه از برای اضلال
و اغوا باشد و اما اگر فعل موقوف داعی نبود پس روا باشد که خلق این معجزه از برای هیچ مقصود نبود
نه از برای تصدیق مدعی نبوت و نه از برای غیر آن مقصود و علی هذا التقدیر معجزه دلیل تصدیق نباشد
و اما شبهه چهارم گرفتیم که آن معجزه از برای مقصود و غرضی بوده است لکن چرا گفتی که آن مقصود و غرض
باید که تصدیق مدعی نبوت باشد و شمارا برهان باید گفتن بر اثبات این حصر و بعد از مطالبت بدلالت ما
وجوهی دیگر بر سبیل شرع بگوییم اول آنست که اینجمله فعلها که بر وفق عادت است لابد باشد که اورا اولی بوده باشد
پس آغاز آن بر خلاف عادت افتاده باشد پس روا باشد که حدوث این معجزه ابتداء عادتی است که حق تعالی

آن عادت را بعد از این مطرد خواهد کردن اما وجه دوم آنست که روا باشد که چنانها باشد مطرد باشد بر عادت معین
لکن آن عادت بهر اندهزار سال متکرر شود چنانکه دور فلک هشتم و سی و شش هزار سال باز آید پس روا باشد
که اینمعجزه مکرر عادتی باشد بهر اندهزار سال باز آید اما وجه سیوم آنست که چون ماه بر آسمان شکافته شد
روا باشد که شخصی دیگر در شهری دیگر دعوی پیغمبری کرده باشد و حق تعالی از برای معجزه آنکس ظاهر کرده
باشد یا از برای کرامت بعضی اولیا ظاهر کرده بود اما وجه چهارم آنست که این مرد دعوی پیغامبری کرد معجزه بر
وفق دعوی ظاهر کرد تا این موهم صدق او بود لکن در عقل مکلف مقرر کرد که روا باشد که ظهور آن معجزه از
برای مقصودی دیگر است تا مکلف از آن وهم احتراز کند و بسبب آن احتراز مستوجب ثواب شود همچون آیات
متشابهات که موهم باطل باشد انزال کرد و در عقل مکلف مقرر کرد که روا باشد که مراد خدای تعالی غیر آن
ظاهر باشد تا مکلف از آن احتراز کند و بواسطه آن مستوجب ثواب شود و فی الجمله انواع حکمتها و غرضهای خداوند
در ایجاد مخلوقات الا او نداند پس ما چگونه جزم توانیم کردن که غرض مقصود از ایجاد این جز تصدیق
مدعی نبوت نبود اما شبهه پنجم گرفتیم که این فعل متعین است مر تصدیق مدعی را لکن بر آن تقدیر که
مدعی کاذب بود و پیش از آن لازم نیاید که خلق اینمعجزه مودی باشد بحصول جهل و فعل چیزی که مودی
باشد بجهل پیش از آن نیاید که ایجاد تکوین جهل و چون بمذهب مرد سنی خلق جهل از خدای حسن است
فعل چیزی که مودی باشد بجهل هم حسن باشد و علی هذا از آنکه معجزه قایم مقام تصدیق باشد صدق
مدعی رسالت لازم نیاید اینست مجموع شبهها که منکران نبوت تقریر کردند و بعد از تقریر این شبهات
گفتند شمارا در اثبات دلالت معجزه بر صدق دو مقام است مقام اول آنکه درشت هر این را اثبات کنند
مقام دوم آنکه غایت را بر آن قیاس کنند اما مقام اول آنست که چون شخصی در پیش ملکی دعوی وزارت او کند
و گوید ای پادشاه اگر این دعوی من راست است تو کاری بر خلاف عادت خود بکن چون این پادشاه کاری بر
خلاف عادت خود بکند همه کس بدانند که پادشاه آن فعل از برای تصدیق او کرد و جواب بر این سخن آنست که طعن تصدیق

حاصل شود اما قطع کردن ممنوعست زیرا که در بعضی صورت بیش از طرد و عکسی نیست یعنی آنگاه که مدعی این سخن نگفته
بود پادشاه این فعل نکرد و چون مدعی این سخن نگفت پادشاه آن فعل نکرد لکن طرد و عکس مفید علم نباشد
بلکه مفید ظن باشد والدلیل علیه که آن عادت که پادشاه کلاه از سر برگرفت روا باشد که داعی بر آن
فعل غرضی دیگر باشد چنانکه آن ساعت گردی بر سر او از زخم رسیده باشد لاجرم آن ساعت کلاه از سر
برگرفته باشد یا کسی دیگر از گوشه دیگر با وی اشارتی کرده باشد و از برای آنکس کلاه از سر برگرفته باشد
فی الجمله به بدیهه عقل میدانیم که در عقل جایز است که آن از سر برگرفتن از برای اغراض دیگر باشد جز تصدیق
مدعی رسالت **اما مقام دوم آنست** که اگر این معنی درست شد درست شود جز آنکه گفتی که در غایت باید
که همچنان باشد و جامع جهت میان هر دو صورت و اما فارق ظاهر است زیرا که چون ما را
سیرت و طریق پادشاه معلوم شده باشد و وقوفی افتاده باشد بر اخلاق و افعال او دانیم
که غرض ظاهرتر ازین فعل چیست اما هیچ مخلوق را مجاری حکم و اغراض خداوند تعالی در تکوین مخلوقات
معلوم نباشد پس قیاس غایب بر شاهد کردن سخت بعید باشد اینست تمام اعراض منکران نبوت
**والجواب اما الشبهة الاولی** که گفت خرق عادات محال است **جواب** آنست که ما در مسئله گذشته
درست کردیم که هرچه بر بعضی اجسام روا بود بر همه اجسام روا بود در صحت اینمقدمه دلایل عقلی تقریر کرده ایم
و چون چنین باشد خرق عادات هر آینه جایز باشد **اما الشبهة دوم** که گفت روا باشد که موجد و خالق
این معجزات چیزی باشد غیر خدای تعالی **جواب** آنست که مسئله معهود در کتاب آوردیم در بیان آنکه
هیچ چیز را در وجود هیچ اثر نبود مگر قدرت خدای را سبحانه و تعالی و علی هذا الطریق از شبهات و وجوه صعبه
که در تقریر این شبهه گفته اند همه ساقط شود **اما الشبهة سوم** که گفت افعال خداوند تعالی معلل نیست بغرض نتوان
گفتن که خلق معجز از برای تصدیق باشد **جواب** آنست که علت دیگر باشد و معرف دیگر ما نمیگوییم که خلق
معجز معرف قیام تصدیق است بذات خداوند تعالی و همچنانکه این کلمات را بوضع و اصطلاح نهاده اند

با معرف این معانی باشد قایم است بنفس همچنین این افعال را در عرف معرف این تصدیق کرده اند
فی الجمله بتعریف دیگر بود و تعلیل دیگر و ما معجزه را بیش ازان نمیگوییم که او معرف حصول این تصدیق است
**اما شبهه چهارم** هم ساقطست زیرا که بنزدیک ما خلق معجز بجهت دلالت عرف معرف حصول تصدیق است
**والدلیل علیه** که هرگاه موسی علیه السلام گفت الهی اگر من راست میگویم این کوه را بر سر این قوم در هوا
معلق بدار پس هر بار که مکلف ایمان می آورد کوه از سر او دور میشود و هرگاه که ایمان رها میکند
کوه بسر او نزدیک میشود این مکلف ببدیهه عقل بداند که این اظلال جبل معرف آنست که خدای تعالی
موسی را تصدیق میکند **اما شبهه پنجم** که گفت چیزی ایجاد کفر و جهل از خدای جایز است
پس استدلال بمعجز بر حصول صدق چگونه جایز باشد **جواب** گوییم بمذهب معتزله اظهار معجز بر دست کاذب
آنگاه قبیح باشد که غرض از وی تصدیق بود **اما** بر آن تقدیر که غرض چیزی دیگر باشد قبیح نبود
و چون روا است غرض از خلق معجز چیزی دیگر باشد پس اظهار معجزه بر دست کاذب علی قول المعتزله هم
قبیح نباشد **اگر سائلی** گوید اظهار معجزه بر دست کاذب علی قول المعتزله مطلقا قبیح باشد زیرا که
اگر غرض تصدیق او بود ظاهر است که قبیح بود و اگر غرض چیزی دیگر است لکن اظهار معجزه بر وفق
دعوی ان موهم آن باشد که غرض از خلق وی تصدیق کردن اوست و فعلی کردن که موهم
تصدیق کاذب بود هم قبیح بود **جواب** آنست که اگر موهم قبیح قبیح باشد پس بایستی که انزال متشابهات
قبیح بودی زیرا که موهم قبیح است **واگر گویی** انزال متشابهات قبیح نیست زیرا که اگر چه بظاهر موهم
باطلست لکن احتمال آن دارد که مراد خدای تعالی غیر آن ظاهر باشد پس اگر مکلف حمل کند بر آن
ظاهر جرم تقصیر از مکلف باشد که جزم کرده در موضع جرم ما نیز عین این عذر بگوییم در مسئله معجزه
زیرا که اگرچه فعل خارق عادت بر وفق دعوی کاذب اظهار کرد لکن در عقل مکلف مقرر کرد که روا باشد
که غرض از خلق این معجزه نه تصدیق مدعی باشد اگر مکلف آن را حمل کند بر تصدیق مدعی جرم تقصیر از مکلف باشد

وچون تکلیف باطل باشد بعثت هم باطل باشد زیرا که مقصود از بعثت بیش از تبلیغ تکالیف نیست وچون مقصود
باطل شد بعثت هم باطل شد نوع دوم از شبهات آنچه تعلق بمسئلهٔ حسن وقبح دارد وآنچنانست
که گویند هرچه فرض کرده شود یا حسن آن چیز معلوم بود یا قبح آن چیز معلوم بود یا نه حسن او معلوم بود
ونه قبح اگر حسن او معلوم بود کردنی باشد واگر قبح او معلوم بود یا فعل او اضطراری بود
یا اضطراری نبود واگر اضطراری بود در فعل او مجبور باشد لامحاله واگر اضطراری نبود
فعل او مجبور باشد زیرا که بوی حاجت نیست ودر وی احتمال خطر وضررست وهرچه
چنین باشد ناکردنی باشد پس درست شد که احکام جمله افعال بعقل معلوم است پس
در فرستادن پیغمبر هیچ فایده نبود بل عبث باشد واین بر حکیم روا نبود نوع سیوم از شبهات
آنست که ما در شرایع افعالی می بینیم که لایق حکمت حکیم نبود چنانکه افعال حج وچنانکه فرق نهادن
میان دو چیز متشابه چنانکه روز آخر ماه رمضان از روز اول شوال هر دو بیکدیگر متشابه است
ومیان ایشان هیچ فرق معقول نه پس در یک روز افطار حرام است و در یک روز صوم حرام است
وهمچنین سنگی را قبله کردن نه لایق عقلاست واین طایفه امثال این جمع کنند واز آن همه شبهه
سازند از طعن کردن در شرایع نوع چهارم از شبهات کلمات یهود است وشبهه ایشان اینست
که نسخ محالست وچون نسخ محال باشد شرع محمد باطل باشد اما بیان آنچه نسخ محالست از دو وجه است
وجه اول وآن عقلیست که موسی علیه السلام چون شرع خود با امت خود برسانید یا گفت
که این شرع من موبد است یا موبد نیست اگر بدان فعل تصریح نمود ونگفت که موقت است اما قسم دوم
باطل شد زیرا که اگر گفته باشد که موقت است باید که شرع او همچنانکه بتواتر معلوم شده است باقی
وانتها او هم بتواتر معلوم شده بودی واگر این معنی بتواتر معلوم بودی یهود آن انکار نتوانستندی
کرد زیرا که انکار متواترات از یکی و ده ممکن باشد بر سبیل مکابره اما از جمع عظیم ممکن نباشد لکن کسی را

از

از یهود این باقیست وانتها معلوم نیست پس این قسم باطل شد واما قسم سیوم وآن آنست که تصریح نمود
بدان فعل ونگفت موبد است یا موقت گوییم اگر چنین بودی بایستی که شرع موجب یکبار بودی
لان الامر المطلق لا یفید التکرار وباجماع جمله امم این باطلست وچون این هر دو قسم باطل معلوم
شد که حق قسم اول است وآن آنست که گفته باشد که شرع من موبد است وچون چنین گفته باشد باید که
شرع او موبد بود والا کاذب باشد وکاذب پیغامبر نباشد وچون شرع موسی موبد باشد
منسوخ نشود وچون شرع او منسوخ نشود شرع محمد مثبت نشود واما وجه دوم وآن نقلیست آنست که جمله
یهود علی کثرتهم وتفرقهم فی مشارق الارض ومغاربها نقل میکنند که موسی علیه السلام گفت
علیکم بالسبت ما دامت السموات والارض وخبر متواتر مفید علم باشد وسخن موسی علیه السلام
حجت وچون این درست شد بعثت محمد علیه الصلوة والسلام محال باشد که ثابت گردد وبالله التوفیق
الجواب اما شبهها که در انکار تکلیف گفته اند باطل است زیرا که این خصم میگوید که تکلیف را انکار
می باید کرد واین تکلیف است پس اگر باطلست تکلیف او بانکار تکلیف باطل شود واما جواب حقیقی آنست
که نزدیک ما تکلیف اعلام است بنزول ثواب یا بنزول عقاب اگر آن فعل بدست مکلف ظاهر شود
آنکه مستحق نزول ثواب باشد واگر کرده نشد وآن اعلام باشد بحلول عقاب وبنده را بحق تعالی
هیچ اعتراض نرسد واما شبهه دوم که بنا بر حسن وقبح است هم باطلست زیرا که روا بود که مقصود از
بعثت آن باشد که ما معرفات عقلی را با معرفات سمعی متوافق شوند واز آنکه آفریدگار تعالی
انواع دلایل بر هستی خود پدید کرده است واما آنکس که حسن وقبح عقلی را انکار کند این شبهه
از وی ساقط باشد واما شبهه سیوم هم ضعیفست اما بنا بر انکار حسن وقبح عقلی سخت ظاهر است
ولانه تعالی یفعل ما یشاء ویحکم ما یرید واما بنا بر اثبات حسن وقبح عقلی هم ظاهر است زیرا که اگرچه
وجه حسن آن بتفصیل معلوم نیست لکن وجه قبح آن هم معلوم نیست ودور نباشد که در وی حکمتی باشد

که عقل ما از دریافتن او قاصر باشد اما شبهه چهارم و آن در انکار نسخ است جواب آنست که موسی علیه السلام
شرع موقت ومحدود آورده بود واین معنی امت او را بتواتر معلوم بود لکن در وقت بخت نصر
همه هلاک شدند وعدد تواتر از امت او نماند لاجرم این نقل منقطع شد وجواب از شبهه دیگر
نسخ همین است زیرا که اگرچه یهود امروز بسیارند لکن روایت الجمع که باحاد می رسید وایشان
آن قوم‌اند که در عهد بخت النصر ماندند ودر حد تواتر استوار الطرفین والوسط شرط باشد
امت تمامت سخن در مسئله نبوت والله اعلم المسئلة الثانیة والثلثون فی عصمة الانبیاء علیهم السلام
بدانکه اختلاف عقلا در مسئله عصمت انبیا علیهم السلام در چهار موضع است اول انچه متعلق باعتقاد
دارد واتفاق جمله امت که کفر وبدعت بر انبیا جایز نیست فضلیان از خوارج ایشان کفر
روا دارند زیرا که بنزدیک ایشان گناه از پیغمبر علیه السلام جایز است وهمه گناهها بنزدیک ایشان
کفر است وروافض در وقت تقیه اظهار کلمه کفر روا دارند موضع دوم انچه تعلق بتبلیغ شرایع
واحکام دارد از خدای تعالی بخلق واجماع امت که درین باب تحریف وخیانت روا نبود
نه بعمد ونه بسهو والا اعتماد بر شریعت نماند موضع سیوم انچه تعلق بفتوی دارد ودر شریعت
اجماع است که خطا درین باب بعمد روا نبود ودر خطا بر سبیل سهو خلافست موضع چهارم آنست که تعلق
دارد بافعال وسیرتهاء ایشان ودرین موضع امت را پنج قول است قول اول آنست که گناه روا باشد
هم صغیره وهم کبیره وهم بعمد وهم بسهو واین قول حشویانست قول دوم آنست که فعل گناه کبیره بر سبیل عمد روا
نباشد وصغیره بر سبیل عمد روا باشد مگر آن صغایر که فعل آن منفر باشد واین قول اکثر معتزله است
قول سیوم آنست که نه کبیره ونه صغیره بعمد از ایشان صادر نشود ولکن روا باشد که بر سبیل تاویل گناه
از ایشان صادر شود واین قول ابوعلی جبائی است قول چهارم آنست که هیچ گناه نه صغیره ونه کبیره از
ایشان صادر نشود اما سهو باشد وایشان بران سهو ماخوذ معاف باشند واگرچه امت برآه



معاف باشند وفرق آنست که علم ایشان کامل است وتیقظ وتحفظ ایشان بیشتر واین قول ابو
اسحق نظام است از معتزله قول پنجم آنست که از ایشان هیچ مخالفت صادر نشود نه صغیره ونه کبیره
ونه بسهو ونه بعمد ونه بتاویل واین مذهب روافض است وبدانکه عقلا را درین خلاف که در وقت
وجوب عصمت سه قول است اول انکه ایشان واجب العصمه اند از روز اول مولد تا آخر عهد واین مذهب
روافض است قول دوم آنست که ایشان واجب العصمه اند از وقت بلوغ وارتکاب کفر وکبیره قبل
النبوة جایز نیست واین قول معتزله است قول سیوم آنست که وجوب عصمت در حال نبوت باشد
اما قبل النبوه عصمت جایز نیست واین قول اکثر صحابه است وقول ابوالهذیل وابوعلی جبائی از معتزله
واختیار ما آنست که پیغامبران معصوم‌اند در وقت نبوت از فعل کبایر وصغایر بعمد اما بر سبیل سهو
جایز است وما را بر وجوب عصمت دلایل است دلیل اول آنست که اگر گناه از ایشان صادر شود حال
ایشان در استحقاق مذمت عاصی وعقاب بحل بیشتر باشد از حال جمله عاصیان واین باطل است واین
باطلست پس گناه کردن ایشان جایز نباشد ودلیل ملازمت آنست که درجه پیغمبری در غایت جلالت
ونهایت رفعت وعظمت وهر کس که درجه او بزرگتر گناه از وی زشت تر ودلیل علیه اوجه احدها
قوله تعالی یا نساء النبی من یات منکن بفاحشة مبینة یضاعف لها العذاب ضعفین وثانیها ان المحصن یرجم و
غیره یجلد وثالثها ان العبد یجلد نصف حد الحر پس درست شد که اگر گناه از وی صادر شود حال او در استحقاق
مذمت از حال جمله عاصیان بیشتر بود ولیکن باجماع امت روا نبود که حال پیغمبر از جمله حال بود وباتفاق
وفاق امت در اول تباهی وخیانت بیشتر بود پس باید که پیغامبر گناه نکند دلیل دوم آنست که چون فسق
از وی صادر شود باید که مقبول الشهاده نبود لقوله تعالی یا ایها الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنباء
فتبینوا امر بالبینة فی قبول الشهادة لکن باجماع امت او مقبول الشهاده است پس باید که فسق از وی صادر
نشود دلیل سیوم اگر فسق از وی صادر شود زجر او باید که روا باشد بدلیل قوله کنتم خیر امة اخرجت للناس

آنست که خداوند تعالی در حق ابرهیم فرمود انی جاعلک للناس اماما عهد نبوت با گناه کاری جمع نشود و امام کسی بود
که خلق بوی اقتدا کنند پس اگر ابرهیم علیه السلام گناه کند باید که بر خلق متابعت او کردن آن گناه
واجب شود و این روا نبود دلیل چهاردهم فرمود که لا ینال عهدی الظالمین و هر کس که گناه کار باشد ظالم نفس
خویش باشد چنانکه فرمود فمنهم ظالم لنفسه پس مراد خداوند تعالی از آن عهد که فرمود که ظالمان آنرا نیابند
یا عهد نبوت بود یا عهد امامت اگر عهد نبوت بود پس معلوم شد که پیغامبری با هیچ گناه کار نرسد و اگر
مراد عهد امامت بود و نبوت فاضلتر از امامت چون عهد امامت با گناه کاری جمع نشود اولیتر آنست
که عهد نبوت با گناه کاری جمع نشود دلیل پانزدهم آنست که خزیمة بن ثابت گواهی داد در وفق دعوی پیغمبر علیه
الصلوة والسلام پیغمبر او را گفت چگونه گواهی دادی و ترا آن واقعه معلوم نبود خزیمه گفت ما ترا راست
گوی میدانیم در آن وحی که از بالای هفت آسمان فرو می‌آید روا بود که ترا راست گوی نداریم درین قدر مصطفی
صلی الله علیه و آله و سلم او را درین سخن تصدیق کرد و نام ذو الشهادتین بر نهاد و اگر گناه بر پیغمبران روا
بودی گواهی خزیمه دران واقعه روا نبودی و چون از دلایل عصمت انبیا علیهم السلام فارغ شدیم عصمت ملائکه
هم بیاریم دلیل اول آنست که خداوند تعالی در صفت ایشان فرمود یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون
و لفظ یفعلون ما یؤمرون متناول جمله ملائکه است در فعل جمله مامورات و هم دلیلست بر ترک جمله محظورات لان
کل ما نهی عن فعله فقد امر بترکه دلیل دوم آنست که در صفت ملائکه فرمود که لا یسبقونه بالقول و هم بامره یعملون
و این آیه هم صریحست در دوری ایشان از همه گناهها و متوقف بودن ایشان در همه کارها الا بر وفق فرمان
و وحی دلیل سیوم آنست که فرمود در حق ایشان یسبحون اللیل و النهار لا یفترون کسی را که صفت این بود
معصیت کردن از وی ممکن نباشد دلیل چهارم الملائکة رسل الله لقوله تعالی جاعل الملائکة رسلا و الرسول معصوم لقوله تعالی
الله اعلم حیث یجعل رسالاته اینست جمله دلایل ما در عصمت انبیا و عصمت ملائکه علیهم السلام و بدانکه مخالفان را درین
مسئله سوالات بسیارست از آیات و ما در قصه فرشتگان و قصه پیغمبران آنچه تعلق بدان قصه دارد از آیات بیاریم

و تا وین راستی بگوییم قصه نخستین قصه ملائکه علیهم السلام و مخالفان را درین قصه چهار شبهه است شبهه اول آنست
که خداوند تعالی از ایشان حکایت میفرماید که اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء الی آخره وجهیم
تمسک کرده اند بدین آیه در اثبات معصیت ملائکه از ده وجه وجه اول آنست که لفظ اتجعل اعتراض باشد بر
خدای تعالی و بر خدای تعالی اعتراض کردن از جمله گناهان است وجه دوم آنست که ایشان طعن کردند
در بنی آدم و آن غیبت باشد و غیبت از گناهان است وجه سیوم آنکه ایشان گفتند که ایشان فساد کنند
و خون ناحق بریزند یا بوحی بدانستند یا از کمال خود گفتند روا نبود که از وحی معلوم کرده باشند زیرا که چون
حق تعالی آدم را عزیز خواست کرد روا نبود که عیب آدم خصمان را معلوم کند پس معلوم شد که از ظن گفتند و
قدح کردن بنا بر ظن گناه باشد لقوله تعالی و لا تقف ما لیس لک به علم وجه چهارم آنست که در وقتی که
آدم را طعن کردند و خود را بستودند که و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک و جای دیگر گفتند و انا لنحن
الصافون و انا لنحن المسبحون و این لفظ دلیل کند بر آنکه آن کار را هم چنین بکنند و وصف کردن خود
درین مقام بدین صفت دلیل عجب باشد و عجب از کبایر است و خبر دادن که آن کار را چنانکه بکنند دروغ باشد
و دروغ از کبایر است وجه پنجم آنکه درین مقام از طاعت خود یاد کردند و از توفیق و اعانت حق یاد نکردند
و این غرور باشد و غرور از گناه کبایر است وجه ششم آنست که حق تعالی فرمود انبئونی باسماء هؤلاء ان
کنتم صادقین و لفظ ان کنتم صادقین دلیل است بر آنچه ایشان سخنی گفته بودند که دروغ بود وجه هفتم
آنکه ایشان گفتند لا علم لنا الا ما علمتنا و این سخن عذر خواستن است و اگر در مقدمه گناه نرفته بودی ایشان را
عذر خواستن هم حاجت نبودی وجه هشتم آنست که خداوند تعالی فرمود الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات و الارض
و این دلیلست بر آنچه ملائکه را شکی بوده است در تعلق علم باری تعالی بجمله معلومات پیش ازین واقعه وجه نهم آنست که فرمود
و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون اشارت بدین معنی است جواب آنست که آن آیات که ما دلیل آوردیم
بر عصمت ملائکه نصوص صریح بود چنانکه فرمود و یفعلون ما یؤمرون و فرمود لا یسبقونه بالقول و این وجوه که گفتیم

که حصر از این آیت بیرون آوری هیچ نص صریح نیست بلکه همه وجوه محتمل است و هر گاه که نص و محتمل متعارض شوند جانب
نص صریح راجح باشد اما جوابات تفصیلی در کتاب تفسیر شرح داده‌ایم شبهه دوم آنکه میگویند که ابلیس از ملائکه
بود و دو وجه است وجه اول آنست که خداوند عز و جل فرمود فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس و استثنا
از جنس باشد وجه دوم آنکه خداوند تعالی ملائکه را به سجود کردن فرمود پس اگر ابلیس از ملائکه نبودی در حکم امر
نیامدی جواب لازم که ابلیس از ملائکه است و بر این پنج دلیلست دلیل اول آنست که ابلیس از جن بود
لقوله تعالی الا ابلیس کان من الجن و الجن لیسوا من الملائکة لقوله تعالی و یوم نحشرهم جمیعا ثم نقول للملائکة اهؤلاء
ایاکم کانوا یعبدون قالوا سبحانک انت ولینا من دونهم بل کانوا یعبدون الجن و هذه الآیة صریحة فی
الفرق بین الجن و الملک دلیل دوم آنست که ابلیس را ذریتست لقوله تعالی افتتخذونه و ذریته اولیاء
من دونی و ملائکه را ذریت نیست زیرا که ذریت آنگاه باشد که ذکر و انثی باشد لکن در ملائکه
انثی نیست لقوله تعالی و جعلوا الملائکة الذین هم عباد الرحمن اناثا دلیل سیوم ابلیس مخلوق از آتش است
لقوله تعالی حکایة عن ابلیس خلقتنی من نار و ملائکه مخلوق از نور لما روی عن عائشة انه علیه الصلوة و السلام قال
خلقت الملائکة من النور و لان المشهور هذا الذی لا نزاع فی ان الملائکة روحانیون فقیل فی الاشتقاق لانهم
خلقوا من الریح او من الروح دلیل چهارم الملائکة رسل الله لقوله تعالی جاعل الملائکة رسلا و رسول الله لا یکون
کافرا لقوله تعالی الله اعلم حیث یجعل رسالته فیلزم ان یکون الملک کافرا لقوله تعالی و کان من الکافرین
فثبت ان ابلیس لم یکن ملکا و اما جواب از استثنا آنست که استثنا در قرآن از خلاف جنس بسیار آمده است
و جواب از وجه دوم که گفت اگر ملک نبودی مامور نشدی آنست که او شخصی بود از عهد قدیم با چندین هزار
ملائکه آمیخته از راه صورت صفت ایشان گرفته پس از تکلیف که بر جمله ملائکه متوجه شد بر وی هم متوجه شد
شبهه سیوم قصه هاروت و ماروت است و حاصل این قصه آنست که این دو فرشته بر زمین آمدند
و خمر خوردند و زنا کردند و خداوند تعالی ایشان را این ساعت در عذاب میدارد و ایشان کسانی را که بنزدیک





ایشان روند جادوئی آموزند جواب حکمت در نزول هاروت و ماروت آن بود که جادوان از شیاطین
غیبهای آسمان در می آموختند و با خلق میگفتند و خلق گفته ایشان می شنیدند و می پنداشتند
که ایشان پیغامبرانند پس حق سبحانه و تعالی هاروت و ماروت را بر زمین فرستاد تا خلق را علم سحر
بیاموزند تا ایشان را فرق میان نبوت و سحر معلوم شود و این شبهت از میان خلق برود و آنچه
حق تعالی از این دو فرشته حکایت فرمود که انما نحن فتنة یعنی ما شما را این می آموزیم تا شما را فرق
میان سحر و معجزه معلوم شود پس اگر مقصود شما از علم سحر آن قدر باشد این عین طاعت باشد و اگر شما
آن سحر را به عمل در آرید عین معصیت شود پس این است معنی انما نحن فتنة فلا تکفر یعنی سخن از برای این با شما گوییم
در عمل میارید که کافر شوید و الله اعلم شبهه چهارم آنست که خدای تعالی فرمود و من یقل منهم انی اله
من دونه فذلک نجزیه جهنم و این مبالغت بدانجا کسی را از ایشان این سخن در خاطر بوده است جواب
که نهی کردن از چیزی دلیل آن باشد که آنجا طمع فعل کرده باشد بلکه روا باشد که مقصود
از ذکر آن نهی آن باشد تا امتناع دائم بماند القصة الثانیة قصة آدم علیه السلام و در وی دو شبهت است اول
شبهه نخستین آنست که قصه زلت آدم علیه السلام وجه نسبت این قصه از هفت وجه است وجه
آنست که فرمود و عصی آدم ربه و لفظ عاصی اسم ذم است جز بر صاحب کبیره نیفتد وجه دوم
آنست که فرمود فغوی و غوایت گمراهی بود و آن از کبیره است وجه سیوم آنست که آدم علیه السلام توبه
کرد بدلیل قوله تعالی ثم اجتباه ربه فتاب علیه و قوله فتلقی آدم من ربه کلمات فتاب علیه و حقیقت توبه
ندم است بر گناه پس اگر درین سخن صادق بود لابد گناهکار باشد و اگر کاذب بود هم گناهکار باشد
وجه چهارم آنست که ارتکاب منهی کرد بدلیل قوله تعالی الم انهکما عن تلکما الشجرة و لا تقربا هذه الشجرة
و ارتکاب منهی گناه باشد وجه پنجم آنست که خداوند تعالی او را ظالم گفت فتکونا من الظالمین و او خود را ظالم
گفت ربنا ظلمنا انفسنا و ظلم گناه باشد وجه ششم آنست که آدم علیه السلام اعتراف کرد که اگر نه مغفرت خداوند باشد

لا یحسن الخط ولا یقدر الا علی رسمه فاسده فعدل الی کتبته انت کان قصدک بهذا الجواب تقریره لک مع الاستهزاء به
لانه یغنی عنک واثباته للاعمی لان اثباته والامر دایر بینهما للعاجز استهزاء به واثبات للقادر وثانیها ان
ابرهیم علیه السلام غاظته تلک الاصنام حین ابصرها مرتبة وکان غیظه من کبرها اشد لما رای من زیادة تعظیم
له فاسند الفعل الیه لانه هو السبب فی استهانته بها وحطمه لها والفعل کما یسند الی مباشره قد یسند الی
الحامل علیه وثالثها یجوز ان یکون فیه وقف عند قوله کبیرهم ثم یبتدی فیقول فاسئلوهم والمعنی بل فعله
کبیرهم وعنی به نفسه لان الانسان اکبر من کل صنم شبهه سیوم فنظر نظرة فی النجوم فقال انی سقیم دروغ بود
جواب لا نسلم ان النظر فی النجوم غیر جایز اما اولا فلان النظر فیها استدلال بها علی توحید الله تعالی وهو
من اعظم الطاعات واما ثانیا فلعل الله تعالی اخبر ابرهیم علیه السلام بانه متی طلع النجم الفلانی فانک
تمرض فنظر فی النجوم فلما رای قربه قال انی سقیم واما ثالثا فلعله نظر فی النجوم لیستدل بها اهل زمانه فی الظاهر
وحکم بانه سیسقم ایهاما لقومه انما حکم هذا الحکم بناء علی النجوم واما قوله انی سقیم فلیس فیه کذب اما اولا
فلعله کان سقیما فی تلک الساعة واما ثانیا فلعله لما عرف انه سیصیر سقیما فی الزمان الاتی کما
اذا علمت انک ستصیر محموما وقت الظهر ثم ان احدا یدعوک الی الضیافة بحیث یعلم انه لا بد من الجلوس مع
القوم وقت الظهر فیقول انی محموم ویعنی به انی اکون محموما فی ذلک الوقت واما ثالثا لعله اراد انی
سقیم القلب والمراد ما فی قلبه من الحزن والغم بسبب کفرهم وعبادتهم شبهه چهارم درین آیة که ربی الذی یحیی
ویمیت دردلیل اول منقطع باشد ودلیل دوم انتقال احداث ان قادر نباشد واین دلیل را دو مثال است
یکی مثال احیا واماتت چون سامع فهم نکرد این مثال را مثال دوم باز آمد وانتقال از مثال بمثال دلیل معجز
مستدل نبود دلیل بلادت سامع بود شبهه پنجم رب ارنی کیف تحیی الموتی الآیه جواب آنست که درین آیه
بصریح لفظ مذکور نیست که این طلب طمانینه درچه چیز است بلکه آنجا محل وجوه بسیار است وجه اول آنست که همچنانکه آیات
معجزه میدانند که مدعی رسالت صادق است چون جبرئیل به پیغمبر آید پیغمبر بمعجزه بداند که آینده ملک معصوم است

بیان

شیطان رجیم نیست پس روا باشد که طلب احیا میت از برای آن باشد تا بواسطه آن بداند که آینده
ملک معصوم است شیطان رجیم نیست وجه دوم آنست که جعفر صادق گفت وحی آمد از خدای تعالی
که من بنده را نام خلیل نام بر خواهم نهادن ونشان این باشد که چون احیا میت درخواهد از برای اعزاز
او اجابت کنم پس درجانب ابرهیم علیه السلام در عبودیت حاصل شد ابرهیم خواست تا بداند که آن خلیل
اوست فان الاخبار کان المعنی ولکن لیطمئن قلبی علی کونی خلیلا لک وجه سیوم روا باشد که این واقعه در
زمان النبوه بوده باشد وجه چهارم روا باشد که مطلوب تکثیر دلایل باشد تا علم این شک وشبهه دور باشد
شبهه ششم ابرهیم علیه السلام از برای پدر استغفار کرد لقوله تعالی حکایة عن ابرهیم سلام علیک سأستغفر لک
ربی ولقوله تعالی واغفر لابی انه کان من الضالین وپدر او کافر بود ولقوله تعالی واذ قال ابرهیم لابیه آزر
اتتخذ اصناما آلهة انی اراک وقومک فی ضلال مبین واستغفار از برای کافر روا نبود لقوله تعالی ما کان
للنبی والذین آمنوا ان یستغفروا للمشرکین ولقوله تعالی فی سورة الممتحنة لقد کانت لکم اسوة حسنة فی ابرهیم
الی قوله الا قول ابرهیم لابیه لاستغفرن لک فامره الی التاسی الا فی هذا الفعل فوجب ان یکون ذلک معصیة
والجواب کل المقدمات مسلمة الا قوله لا یجوز الاستغفار للکافر فان فیه جوابین احدهما ان ذلک مما یختلف
باختلاف الشرایع فلعل ابرهیم علیه السلام لم یجد فی شریعته ما یمنع منه فلا جرم استغفر لابیه فلما منعه الله منه
سکت وثانیهما انه علیه السلام انما استغفر لابیه لانه کان یتوقع منه الایمان فلما ایس منه ترک الاستغفار ویدل
علیه قوله تعالی فلما تبین له انه عدو لله تبرأ منه شبهه هفتم تمسکوا بقوله تعالی حکایة عنه ربنا واجعلنا مسلمین لک
الدعا طلب وطلب الحاصل محال وبقوله واجنبنی وبنی ان نعبد الاصنام ولولا جواز ذلک علیه والا لما طلب
من الله ان یعصمه منه وبقوله والذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین وهذا التصریح فی اثبات الخطیئة
والجواب لا نزاع بین الامة انه لا یجوز الکفر علی الانبیاء بعد نبوتهم الا عند شرذمة من الخوارج لا یعبأ بخلافهم
وکانت هذه الآیات ما دل فوجب حملها علی هضم النفس والامامة الی الله تعالی شبهه هشتم کف رب اجعلنی وبنی

ان نعبد الاصنام وخداوند تعالی این دعا اجابت نکرد پس این کفر منصب او باشد الجواب لفظ بنی اگر از راه لفظ عام است
لکن المفسرین حملوا هذا الدعاء علی من علم انه یومن ولا نعبد الاصنام وایضا الولد الکافر لا یسمی ابنا لقوله
تعالی فی حق نوح علیه السلم انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح القصة الخامسة قصة یعقوب علیه السلام
وفیها ثلث شبهات شبهه نخستین چرا یعقوب یوسف را بر دیگر فرزندان ترجیح کرد تا آن مفسدت
بسبب آن ترجیح حاصل شد جواب میل دل بر قدرت او نبود وایضا او ندانست که عاقبت کار بدان
مفسدت خواهد رسید شبهه دوم برادران یوسف پدر را بضلال وصف کردند انا ابانا لفی ضلال
مبین جواب لیس مرادهم منه الضلال فی الدین بل العدول عن الصواب لا یقال لما وصفوه بذلک فقد وصفوه
بانه غیر مصیب فی احکام ومن اعتقد فی الرسول الحق ذلک فقد کفر فیلزم القول بکون اخوة یوسف لانا
نقول الحکم بالکفر والاسلام امر شرعی فلعل ذلک لم یکن کفرا فی دینهم او یقال کان مرادهم
وصف یعقوب بالغلو فی الحب وذلک غیر مقدور له فلم یکن وصفهم ایاه بذلک قدحا منهم فی عصمته شبهه سیوم
لم اسرف یعقوب فی البکاء حتی ابیضت عیناه من الحزن ومن شان الانبیاء التجلد والتصبر والجواب التجلد فی المصائب
ولیس بواجب وترک المندوب لیس بمعصیة وایضا فلانه علیه السلام انما کان یظهر من حزنه شیئا قلیلا والذی کان
یخفیه اکثر مما اظهره القصة السادسة قصة یوسف علیه السلام شبهه نخستین چرا بر بندگی صبر کرد و حال خود را شرح
نداد الجواب من وجوه احدها لعله لم یکن نبیا فی ذلک الوقت فلما خاف علی نفسه من القتل صبر علی الرق
وثانیها ان اظهار الحریة امر یجوز ان یختلف باختلاف الشرایع فلعل الله تعالی امره بالسکوت عنه فی ذلک الوقت
کما امتحن ابرهیم واسمعیل بالنار والذبح وثالثها لعله اخبرهم بذلک لکنهم لم یلتفتوا شبهه دوم قصد زلیخا وهی قوله تعالی
ولقد همت به وهم بها لولا ان رای برهان ربه جواب باید دانستن که هر کس را که بدان واقعه تعلقی بود
گواهی داده بر پاکی یوسف اول گواهی داد ان شوهر بر طهارت یوسف انه من کیدکن عظیم یوسف اعرض عن هذا
واستغفری لذنبک الایه دوم قول گواه وشهد شاهد من اهلها ان کان قمیصه قد من دبر سیوم قول زنان مصر

وقلن حاش لله ما علمنا علیه من سوء چهارم قول یوسف علیه السلام هی راودتنی عن نفسی و جای دیگر رب السجن
احب الی مما یدعوننی الیه جای دیگر ذلک لیعلم انی لم اخنه بالغیب ولو قصد المعصیة لکان قد خانه بالغیب
پنجم اعتراف زلیخا ولقد راودته عن نفسه فاستعصم و جای دیگر الآن حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن
الصادقین ششم گواهی خدای تعالی وراودته التی هو فی بیتها عن نفسه و جای دیگر فرمود لنصرف عنه السوء
والفحشاء انه من عبادنا المخلصین هفتم گواهی ابلیس بر پاکی یوسف زیرا که او گفت فبعزتک لاغوینهم اجمعین
الا عبادک منهم المخلصین اقرار کرد که مخلصان را گمراه نکرد و خدای تعالی گواهی میدهد که یوسف از مخلصین
بس ابلیس بر پاکی یوسف گواهی میدهد پس این حشوی که در یوسف طعن میکند اگر مسلمانست باید
خدا را شنود و اگر کافر است باید گواهی ابلیس شنود و چون این درست شد گوئیم اذا حملنا الهم علی العزم
فلا یکن تعلیق العزیمة بذاتها لان الذات لا تراد بل لابد من تعلیق العزم باحداث فعل فیها وذلک الفعل غیر مذکور
فلیس اضمار البعض اولی من الثانی ولنا فیه وجهان احدها ان یحمل ذلک علی انه علیه السلام هم بان یدفعها
عن نفسه فای فایدة علی هذا التاویل فی قوله لولا ان رای برهان ربه و دفعها عن نفسه طاعة والبرهان
لا یصرف عنها لانا نقول یجوز ان یکون لما هم بدفعها اراه الله برهانا علی انه ان اقدم علی ما هم به
اهلکه اهلها وقتلوه وانها تدعی علیه المراودة علی القبیح ویشتهر علی انه دعاها الی نفسه وضربها لامتناعها منه
فاخبر الله تعالی انه صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء الذین هما القتل والمکروه او ظن القبیح
اعتقاده فیه الثانی ان یحمل الکلام علی التقدیم والتاخیر ولقد همت به لولا ان رای برهان ربه لهم بها
ویجری مجری قولهم قد کنت هلکت لولا ان تدارکتک واستبعد الزجاج هذا الجواب من وجهین احدها
انه لا یجوز تقدیم جواب لولا والثانی ان جوابه یکون باللام کقوله فلولا انه کان من المسبحین للبث فی بطنه والجواب
لانه انه لا یجوز التقدیم والدلیل علیه قوله تعالی ان کادت لتبدی به لولا ان ربطنا علی قلبها فلو کان التقدیم لکان
علی لولا جوابا لها لکان جوابا محذوفا فاذا دار الامر بین ان یکون جوابها وبین ان یکون جوابها مقدما

بود اگر نه چنین بود اگر قسم اول حق است پس هرون گناه‌کار باشد و اگر قسم دوم حق باشد پس موسی گناه‌کار باشد

وایضا هرون موسی را گفت لا تاخذ بلحیتی ولا براسی و اگر فعل موسی صواب بودی نهی کردن هرون

خطا بودی و اگر ثواب نبود موسی گناه‌کار باشد والجواب ان بنی اسرائیل کانوا علی نهایة سوء الظن بموسی علیه السلام

حتی ان هرون غاب عنهم غیبة فقالوا لموسی انت قتلته فلما وعده الله موسی ثلثین لیلة واتمها

بعشر وکتب له فی الالواح من کل شیء ثم رجع فرای من قومه ما رای فاخذ براس اخیه لیتفحص عن

کیفیة الواقعة فخاف هرون علیه السلام ان یسبق الی قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا علی موسی علیه السلام

لا تاخذ بلحیتی ولا براسی لئلا یظن القوم ما لا یلیق بک ترید ان تضربنی وتوذینی شبهه هشتم قصه موسی

و خضر علیهما السلام اما موسی علیه السلام از خضر دو سوال کرد سوال اول که موسی گفت لقد جئت شیئا نکرا ای

امرا وان فعل منکر بود و تکلم کردن بر چیزی که منکر بود بدانچه منکرست خطا باشد جواب از سه وجه است

وجه اول آنست که ظاهر او منکرست یعنی هر کس که ظاهر آن ببیند و سبب آن نداند او را منکر نماید وجه دوم

آنست که حرف شرط مقدر باشد یعنی ان کنت قتلته ظلما فقد جئت شیئا نکرا وجه سوم آنست که مراد

از نکر عجب باشد چنانکه چون کسی چیزی عجب بیند گوید سخنی منکرست سوال دوم موسی علیه السلام گفت اقتلت

نفسا زکیة بغیر نفس و آن نفس زکیه نبود جواب ذکر موسی علیه السلام ذلک علی سبیل الاستفهام لا علی سبیل

الاخبار وایضا اجری الامر علی الظاهر وذلک جایز لقوله علیه السلام نحن نحکم بالظاهر واما سوال خضر

آنست که گفت فخشینا ان یرهقهما طغیانا وکفرا فکیف استباح دم الغلام لاجل الخشیة مع ان تلک الخشیة

لا تفید علما ولا ظنا الجواب لعل الله تعالی اوحی الیه قبل ذلک الشخص فلذلک اقدم علیه والله اعلم القصه العاشره

قصه داود علیه السلام وهی قوله تعالی وهل اتیک نبا الخصم الایه واعلم انه تعالی ذکر فیما قبل هذه القصه وفیما بعدها

ما ینفی دلالتها علی المعصیة اما قبل القصه فمن وجوه الاول قوله تعالی واذکر عبدنا داود ذا الاید والاید

هو القوه ولا شک ان المراد منه القوه فی الدین لان القوه لا فی الدین کانت موجوده فی الملوک الکفار

ایضا فهاهنا انما المستحق فی المدح هو القوة فی الدین وکما ثبت کونه موصوفا بالقوة فی الدین فلا

معنی لهذه القوة الا العزم الشدید علی اداء الواجبات واجتناب المحظورات وای قوة لمن لم یملک

منع نفسه من المیل الی الفجور والقتل وثانیها انه تعالی وصفه بکونه اوابا والاواب هو الرجاع والرجاع الی ذکر الله

یمتنع ان یکون مواظبا علی اعظم الکبایر وثالثها قال انا سخرنا الجبال معه یسبحن بالعشی والاشراق والطیر محشورة

کل له اواب افتری انه تعالی سخر له هذه الاشیاء لیتخذها وسایل الی القتل والزنا وقیل انه کان محرما علیه صید کل شیء

فکانت امنه ثم کان لا یتجاوز المسلم فی زوجته ومنکوحته ورابعها قوله وشددنا ملکه ومحال ان یکون المراد

منه شددنا ملکه ومحال ان یکون المراد منه شددنا ملکه بالمال والعسکر مع کونه خارجا عن طریق الدین لان ذلک

من صفات الملوک الکفرة وخامسها قوله واتیناه الحکمة وفصل الخطاب والحکمة اسم جامع لکل ما ینبغی علما وعملا

فکیف یجوز ان یقول الله تعالی آتیناه الحکمة مع اصراره علی ما یستنکف منه اخس الشیاطین من مزاحمة اخیه

فی الزوج والمنکوح واما بعد القصه فامور احدها قوله تعالی یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض وهذا من اجل

المدایح فلو توسط بین هذا المدح وبین ما قبل القصه ذکر المعصیة لجری مجری من یقول فلان عظیم الدرجة

فی الدین عالی المرتبة فی طاعة الله یقتل ویزنی ویشرب ویلوط وقد جعله الله تعالی خلیفة لنفسه ولما

کان امیناه بالاقتداء به وکما ان هذا الکلام لا یلیق بعاقل فکذا ههنا وثانیها ان قوله انا جعلناک

خلیفة فی الارض مرتب علی ذکر تلک القصه وذلک یشعر بانه انما وجد هذه الخلافة بسبب تلک القصه وعلی ما قالوه

یلزم ان یکون تفویض الله خلافته الیه کان بسبب اقدامه علی القتل والزنا ولا یقول ذلک عاقل وثالثها قول داود

علیه السلام وان کثیرا من الخلطاء لیبغی بعضهم علی بعض الا الذین آمنوا فاستثنی الذین امنوا عن ذلک الحکم

فلو کان الفاعل لذلک النبی هو داود لکان قد حکم علی نفسه بعدم الایمان ورابعها ان قوله وان له عندنا لزلفی

وحسن ماب لا یلایم العشق والقتل بغیر حق فثبت بما ذکرنا ان القصه التی ذکروها باطلة ثم ان اهل التحقیق ذکروا

وجوها کثیرة فی تاویل الایه الاول ان قوله وهل اتیک نبا الخصم حکایة عن جماعة تسوروا فقصدوا الملک

او الاشارة اليه في اهل ومال فدخلوا القصر في وقت ظنوا انه غافل فلما رآهم داود عليه السلام خافهم لما تقرر
في العرف انه لا يتسور احد دار غيره من غير امره الا لقصد السوء من قتل او سرقة المال خصوصا اذا كان صاحب الدار
شخصا معظما فلما راوه مستيقظا اشتغل عليهم تدبيرهم وخافوا فاخترع بعضهم عند فزعهم منه خصومة لا اصل
لها اعلاما انهم قصدوه لاجلها دون ما توهمه فقال خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى احدهم على الآخر
مالا فقال ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال داود لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه ثم
قال الله تعالى فظن داود انما فتناه اي امتحناه ثم انه لم ينتقم منهم مع كونه ذا ايد وقوة وسلطان بل صار
يستغفر للقوم الذي قصدوه بالسوء وطلب من الله العفو عنهم وذلك لانه ليس في الآية ان داود عليه السلام
اذنب بل ليس فيها انه استغفر لنفسه فان المستغفر قد يستغفر لنفسه تارة ولغيره اخرى قال الله تعالى
في وصف الملائكة ويستغفرون للذين آمنوا وقال اولاد يعقوب يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا وقال لنبيه محمد
عليه الصلوة والسلام واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ثم قال تعالى فغفرنا له ذلك يعني لاجل حرمة
داود ولاجل شفاعته في الجناة وزعم ان هذا الذي ذكرناه مما ينطبق عليه لفظ القرآن ولا يحتاج فيه الى
ارتكاب المجازات الكثيرة التي يرتكبها اصحاب تلك القصة من حديث الخصمين على الملكين وادعائهما الخصومة على
التمثيل لا على التحقيق وحمل النعجة على المراة الوجه الثاني لعل الاستغفار انما كان لان القوم لما تسوروا
داره ظن بهم انهم يقصدون قتله فلما لم يظهر الامر على وفق ظنه ندم على ذلك الظن فكان الاستغفار
عليه الوجه الثالث انه عليه السلام هضم نفسه ولم يؤذهم ولم ينتقم منهم مع القدرة التامة دخله شيء من
العجب على كمال حلمه فكان الاستغفار منه لان العجب من المهلكات فهذا قول من يقول لا دلالة في الآية
على اتيانه عليه السلام بشيء من الزلات واما الذي عندي اما من يسلم دلالة الآية على الصغيرة فلهم فيه وجوه
احدها انه عليه السلام كان عالما بحسن امراة اوريا فلما سمع انه قتل اوريا فلم يمل طبعه الى نكاح زوجته
فعوتب عليه بنزول الملكين وثانيها ان اهل زمان داود كان يسال بعضهم بعضا ان ينزل له عن امرأته فيتزوجها



اذا المحبة وكان ذلك جائزا فيما بينهم فاتفق ان عين داود عليه السلام وقعت على امراة اوريا فاحبها فسأله
النزول عنها فاستحيى ان يرده ففعل فتزوجها وهي ام سليمان عليه السلام فقيل له انك مع ارتفاع قدرك
وكثرة نسائك ما كان ينبغي بك ان تسال رجلا ليس له الا امراة واحدة ان ينزل عنها بل كان الواجب عليك
قهر النفس وثالثها ان اوريا خطبها ثم خطبها داود فاهلها واختاروا داود عليه السلام فكان ذنبه ان خطب على خطبة
اخيه المسلم مع كثرة نسائه ورابعها ان داود عليه السلام كان مشتغلا بعبادته فاتاه رجل وامراة متحاكمين فنظر
الى المراة ليعرفها بعينها ليحكم لها او عليها وذلك مباح فمالت نفسه اليها ففصل بينهما وعاد الى عبادته فشغله
الفكر في امرها عن بعض نوافله فعوتب وخامسها ان الصغيرة منه انما حصلت بسبب العجلة في الحكم قبل
التثبت وهو قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه بل كان الواجب عليه لما سمع الدعوى من احد الخصمين ان
يسال الاخر عما عنده فيها ومن قال بهذا الوجه قال ان الخوف الذي حصل بسبب دخولهما عليه في غير وقت
العادة اساه التثبت والتحفظ والله اعلم القصة الحادية عشر قصة داود مع سليمن قال الله تعالى وداود وسليمان
اذ يحكمان في الحرث الى قوله ففهمناها سليمن قالوا فلو كان داود مصيبا في حكمه لما خص الله سليمان بقوله ففهمناها
سليمان والجواب ان تخصيص سليمان بالذكر لا يدل على ان داود بخلافه فان دليل الخطاب باطل لا يفيد
ذلك بالاجماع ثم لهذا التخصيص فائدتان احدهما ان داود عليه السلام كان في تلك المسئلة متوقفا لتعارض
الامارات وسليمن لم يكن كذلك والثانية ان داود عليه السلام كان عالما لكنه ما افتى امتحانا لابنه سليمان
رجاء ان يصيب فيه وكان تخصيص الله سليمان بالذكر تقريرا بعين والده واعلاء لدرجته في الناس واما اعراض
عن ذكر داود فلانه كان مشهورا بالعلم فما كان محتاجا الى ذكره هذا القصة الثانية عشر وفيها شبهات
الشبهة الاولى تمسكوا بقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد قالوا ظاهر الآية يدل على ان حب الخير
الهاه عن ذكر الله تعالى حتى روي ان الصلوة فاتته والجواب انا نذكر تفسير الآية اولا ثم نجيب عن هذه الشبهة
اما التفسير فان سليمن عليه السلام كان يقول عند عرض الصافنات الجياد عليه اني احببت حب الخير وسماه

حتى انى مع ذلك الملك اشتغل بطاعتك بحيث لا التفت الى شيء من ذلك الملك ليعلم الناس ان الدنيا غير مانعة
من الدين القصة الثالثة عشر قصة يونس عليه السلام تمسكوا بقوله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا
والاستدلال بوى از چهار وجه است وجه اول آنچه فرمود اذ ذهب مغاضبا وآن غضب بفرمان خداوند
با ين قومى كه خداى او را فرموده بود تا بدعوت ايشان مشغول و على التقدير آن غضب گناه بود
وجه دوم آنچه گفت فظن ان لن نقدر عليه وشك در قدرت خداى تعالى كفر باشد وجه سيوم آنچه گفت سبحانك
انى كنت من الظالمين اقرارست بگناه كارى وجه چهارم خداوند محمد را عليه الصلوة والسلام فرمود
فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت يعنى همچنان مباش كه خداوند حوت پس چون خداى تعالى محمد را
عليه الصلوة والسلام از مثل فعل يونس نهى ميكند معلوم شد كه يونس گناه كار بود جواب قومى گفته اند كه
آن واقعه قبل از نبوه زيرا كه خداوند تعالى ميفرمايد بعد از ان واقعه شكم ماهى فارسلناه الى مائة الف او
يزيدون اما اگر درست شود كه بعد النبوه بود گوئيم روا باشد كه غضب او بر ان قوم بوده باشد كه خداى تعالى
او را بايشان فرستاده بود بلكه قومى از كفار بوده باشند فاما آنچه فرمود فظن ان لن نقدر عليه فالمعنى
فلن نضيق عليه كما فى قوله تعالى فقدر عليه رزقه وقال يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ومن قدر عليه رزقه
فلينفق مما آتاه الله واما آنچه گفت سبحانك انى كنت من الظالمين يعنى فى ترك الافضل والمندوب
واما آنچه گفت ولا تكن كصاحب الحوت فالمراد ان صاحب الحوت لم يقو على الصبر على تلك المحنة التى ابتلاه الله
بها ولو صبر لكان افضل فاراد الله تعالى ان يحصل لمحمد عليه الصلوة والسلام افضل المنازل القصة الرابعة عشر
قصة لوط عليه السلام قال الله تعالى حاكيا عنه هولاء بناتى هن اطهر لكم فاتقوا الله ولا تخزون قالوا عرض بالفاحشة
مع بناته وذلك كبيرة دالة على سقوط النفس والجواب قال اهل اللغة يكفى فى حصول الاضافة ادنى سبب فقوله
بناتى اى البنات اللواتى هن من جملة المومنات فى شىء ولم يجوز لهم الفجور بهن بل كان غرضه ترجيح التزوج
على الغلمان القصة الخامسة عشر قصة زكريا عليه السلام تمسكوا بقوله تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل

سميا قال رب انى يكون لى غلام وكانت امرأتى عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيا وقوله تعالى قال رب انى
يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر وامرأتى عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء قالوا فقد شك فى قدرة الله تعالى
الجواب لو كان الامر على ما قالوا لكان زكريا عليه السلام غير قابل لانه سال الله تعالى ذلك فلو شك
عند الاجابة لكان من المجانين بل الحق فى تفسير هذه الاية ان زكريا عليه السلام لم يسال ان يرزقه
ولدا من جهة الولادة وانما ساله ان يهب له وليا من عنده فقال هب لى من لدنك وقال فى سورة آل عمران
هب لى من لدنك ذرية طيبة وانما سال ذلك عندما احضر مريم بان رزقها يأتيها من عند الله فسال ولدا
من عنده فلما بشره الملك بالولد من جهة الولادة سال كيف يقع ذلك على كبره وكون امرأته عاقرا فقال
كذلك الله يفعل ما يشاء القصة السادسة عشر قصة عيسى عليه السلام وفيها شبهتان الشبهة الاولى
تمسكوا بقوله تعالى يا عيسى بن مريم انت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله والاستدلال بها
من وجوه احدها ان عيسى عليه السلام ان قال هذا الكلام فالاشكال لازم وان لم يقله فالاستفهام عبث
وثانيها ان النفس مع الجسد فقوله ولا اعلم ما فى نفسك اثبات الجسمية لله تعالى وثالثها ان كلمة فى للظرف وهى لا
يعقل الا فى الاجسام والجواب عن الاول انه ما قال ذلك وفى الاستفهام فايدة وهى تقريع من
قال ذلك من النصارى وعن الثانى ان النفس فى اللغة بمعنى الذات وعن الثالث ان المراد نفى
فى حلول الصفة فى الموصوف الشبهة الثانية قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم وكيف جاز هذا القول مع علمه بان الله لا يغفر الكافر والجواب المقصود من هذا الكلام تفويض الامر بالكلية
الى الله تعالى وترك الاعتراض القصة السابعة عشر قصة نبينا محمد العربى الامى الهاشمى المكى المبعوث الى كافة
الخلائق من الجن والانس صلى الله عليه وآله وفيها شبهات الشبهة الاولى قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى والجواب
انه معارض بقوله تعالى ما ضل صاحبكم وما غوى فيحمل هذا على نفى الضلال فى الدين وذاك على الضلال فى امر الدنيا
او فى طريق مكة او فى المعاملة مع الخلق الشبهة الثانية تمسكوا بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى

الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته روى انه عليه الصلوة والسلام لما راى اعراض قومه عنه وشق عليه ذلك تمنى
في نفسه ان ياتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه فانزل الله تعالى سورة والنجم اذا هوى فقراها رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم حتى بلغ الى قوله افرايتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى القى
الشيطان على لسانه تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمع قريش ذلك فرحوا وقالوا ذكر محمد
الهتنا باحسن الذكر فلما امسى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اتاه جبرئيل عليه السلم وقال تلوت على الناس
ما لم آتك به فحزن لذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وخاف من الله خوفا عظيما فنزل قوله تعالى وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي الاية والجواب انا قد ذكرنا في تفسير الكبير كل ما قيل في هذا الموضع وحاصل الكلام يرجع
الى ان الامنية تحتمل تفسيرها بالقراءة وبالعزيمة فان فسرنا بالقراءة فلها وجهان احدهما ان يقال
الغرانيق هم الملائكة وكان ذلك قرانا لانه في وصف الملائكة فلما توهم المشركون ان الله تعالى يريد
الهتهم نسخ الله تلاوته والثاني ان يقال المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار كانه قال اشفاعتهن
ترتجى اما ان فسرناها بالخاطر وتمني القلب كان المعنى ان النبي عليه الصلوة والسلام متى تمنى بعض ما كان تمناه
من الامور وسوس الشيطان اليه بالباطل ويدعوه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى
ترك الالتفات الى وسوسته الشبهة الثانية تمسكوا بقوله واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت عليه والجواب
من وجوه احدها ان الله تعالى لما اراد نسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء اوحى اليه ان زيدا
وهو دعي رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلق زوجته فان طلقها فتزوج انت بها فلما حضر زيد ليطلقها اشفق
رسول الله عليه الصلوة والسلام من انه لو طلقها لزمه التزوج بها فيصير ذلك سببا لطعن المنافقين
فقال له امسك عليك زوجك واخفى في نفسه عزمه على نكاحها بعد ان طلقها زيد وهذا التاويل هو المطابق
لقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم وثانيها
ان زيدا لما خاصم زوجته زينب وهي ابنة عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم واشرف على طلاقها اضمر

رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ان طلقها زيد تزوج بها لانها كانت ابنة عمته فكان يحب ضمها الى نفسه
كما يحب احدنا ضم قرابته اليه حتى لا ينالهم ضرر الا انه لم يظهر ذلك العزم من السنة المنافقين فابداه تعالى
عليه على المقاصة قبل الى ان قال تعالى وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وثالثها طمع في اول الامر
اي يتزوج بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما خاطبها الرسول عليه الصلوة والسلام لم يرض بذلك عليها
ابوها وامها حتى نزل قوله تعالى وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم
الخيرة من امرهم فعند ذلك انقادوا واكرهها فلما دخل عليها زيد فبكاها سال زيد النبي صلى الله عليه وسلم
فقال عليه الصلوة والسلام امسك عليك زوجك واخفى في نفسه استحكام طمعها فيه لانه عليه الصلوة والسلام
لو ذكر ذلك لزيد لتعصب عليه تلك النعمة ولقال المنافقون انه انما قال ذلك طمعا في تلك المراة فهذه الوجوه الثلثة
صالحة لتاويل الاية واما الذي يقال انه عشقها فهو من باب الاحاد والاولى تنزيه منصب النبوة عنه ثم بتقدير الصحة
لا معصية فيه لان ميل القلب غير مقدور ثم من هولاء من قال انه عليه الصلوة والسلام لما راها وعشقها حرمت
على زوجها وهو باطل والا لكان امر زيد بامساكها امرا بالزنا ولكان وصفا بكونها زوجا له في قوله امسك عليك
زوجك كذبا ومنهم من قال ما حرمت على زوجها لكن وجب على الزوج تطليقها والنزول عنها فلو وقع هذا التكليف
حصل فيه ابتلاء الزوج وابتلاء الرسول اما ابتلاء الزوج فلان تكليف النزول عن المراة طلبا لمرضات الله
فيه تشديد واما ابتلاء الرسول فلانه اذا لم يحفظ نظره فربما وقع نظره على من يميل اليها ويجب عليه ان
يخبر الزوج بانه يجب عليك تطليقها فان اخبره بذلك تعرض لسوء المقالة وان لم يخبره بذلك صار خائنا في
الوحي فلاجل الاحتراز عن هذين الضررين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبالغ في حفظ النظر وذلك
من اشق التكاليف الشبهة الرابعة تمسكوا بقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض
تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم والجواب ان هذا العتاب وقع على ترك الافضل لان الاولى في ذلك الوقت الايجاب وترك العمل قطعا

یکون من الممترین قالوا فدل هذا علی انه علیه السلام کان فی شک مما اوحی الیه والجواب ان القضیة الشرطیة
لا یفید الا ترتیب الجزاء علی الشرط فاما ان الشرط حاصل ام لا فهذا لا یفیده الشرط واما الرجوع الی
الیهود والنصاری فلوجهین الاول ان نعت النبی علیه الصلوة والسلام کان مذکورا فی التوریة والانجیل
فامره الله بالرجوع الیهم فی معرفة تلک العلامات لیصیر الیقین اقوی الثانی ان الله تعالی امره ان یرجع الیهم
فی معرفة کیفیة نبوة سایر الانبیاء حتی یعرف انه اولی سایر الانبیاء من المعجزات فهذه جملة الکلام فی تاویل
هذه الآیات ولنختم هذه المسئلة بذکر آیتین تمسکوا بهما فی اثبات الذنب للانبیاء علی الاطلاق الآیة الاولی
قوله تعالی ولو یؤاخذ الله الناس بظلمهم وهذا یقتضی ثبوت الظلم لکل الناس والنبی من الناس فیثبت الظلم له
والجواب اذا تمسکتم بهذا العموم فی اثبات الظلم فقوله الا لعنة الله علی الظالمین یقتضی جواز اللعن وحمل منصب
الانبیاء عن ذلک فان قلت تخصیص هناک قلت به ههنا الآیة الثانیة قوله تعالی عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا
الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه ومن خلفه رصدا لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم
قالوا فلولا الخوف من ایقاع التخلیط فی تبلیغ الوحی من جهة الرسل لم یکن بالاستظهار بالرصد المرسل معهم
فایده والجواب یجوز ان یکون بعثة الملائکة مع الانبیاء علیهم السلام لیس لاجل الخوف من ان الانبیاء یحرفون
ویغیرون ولکن لمنع الشیاطین من ایقاع التخلیط فی اداء الوحی ولنقتصر علی هذا القدر من الکلام فی
هذا الباب والاستقصاء فیه مذکورة فی کتاب التفسیر والله اعلم المسئلة الثالثة والثلثون فی ان الملائکة
افضل ام الانبیاء علیهم السلام مذهب یاران سنت آنست که انبیا فاضلترند ومذهب جمله فلاسفه ومعتزله واز اصحاب
قاضی ابوبکر باقلانی وابو عبدالله حلیمی آنست که ملائکه فاضلترند اما دلایل آن قوم که گفتند بشر فاضلترست
پنج است دلیل اول آنست که آفریدگار تعالی جمله ملائکه را بفرمود تا آدم را سجده کنند واذ قلنا للملائکة اسجدوا
لآدم واذ قال ربک للملائکة انی خالق بشرا من طین فاذا سویته ونفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین
وکامل را خدمت ناقص فرمودن لایق حکمت نباشد پس معلوم شد که درجه آدم از درجه ملائکه فاضلترست

اگر ابلیس گوید چرا روا باشد که آن سجده خدای را بوده باشد لکن آدم همچو قبله بود واگر مسلم داریم که
سجده آدم را بود لکن چرا روا نبود که مراد از سجده مجرد تواضع باشد قال الشاعر اری الاکم فیها سجدا
للحوافر واگر مسلم داریم که مراد از سجده پیشانی بر زمین نهادن باشد لکن لازم که این غایت تواضع
باشد زیرا که این قضیه عرفی است پس روا باشد که عرف آن روزگار چنان بوده باشد که چون کسی را سلام کنند
پیشانی بر زمین نهادی ومعلوم است که بسیار باشد که کلام سلام ناقص بود از اعلای تشریف آن ناقص
جواب از همه سوال آنست که اگر سجود موجب زیادتی درجه مسجود بر ساجد اقتضا نکردی ابلیس نگفتی ارایتک
هذا الذی کرمت علی زیرا که هیچ چیز دیگر واقع نبود مگر امر بسجود پس معلوم شد که این سجود موجب زیادتی درجه
مسجود آمد بر ساجد دلیل دوم آدم علیه السلام عالمتر بود از ملائکه وعالمتر فاضلتر باشد بیان آنکه عالمتر
بود آنست که خدای تعالی فرمود وعلم آدم الاسماء کلها تا اینجا که قالوا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا وبیان
آنکه هر که عالمتر بود فاضلتر بود قوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون دلیل سیوم آنست که طاعت
بشر دشوارترست از طاعت ملائکه وهر چند طاعت دشوارتر بود باید که ثواب بیشتر بود ودلیل بر صحت
مقدمه نخستین از چهار وجه است وجه اول آنست که شهوت وغضب واخلاق ذمیمه مانع است از طاعت واین
اخلاق در بشر حاصل است ودر ملک حاصل نیست واقدام کردن بر فعلی در وقتی که مانع از آن فعل حاضر باشد
دشوارتر باشد از اقدام کردن بر فعلی بی حضور مانع پس معلوم شد که طاعت بشر دشوارترست وجه دوم
آنست که تکالیف ملائکه بنا بر نص است قال الله تعالی لا یسبقونه بالقول وتکالیف بشر بعضی بنا بر نص وبعضی
وبعضی بنا بر استنباط واستدلال لعلمه الذین یستنبطونه منهم واستنباط واستدلال از نص دشوار
ترست پس طاعت بشر دشوارتر باشد از طاعت ملائکه وجه سیوم آنکه آدمی مبتلاست بوسوسه
شیطان وملک را از این بلا نیست پس بدین سه دلیل معلوم شد که طاعت آدمی از طاعت فرشته دشوار
ترست وجه چهارم آنست که بشر را شبهات بیشتر زیرا که از جمله شبهات آنست که افلاک وکواکب اسباب

حوادث عالم ارضی دانند و ملائکه را ازین شبهات کمتر باشد زیرا که ایشان ساکنان عالم افلاکند و شاهد
آن احوال بیش بوده اند پس ایشان بر دلایل حدوث این اجسام را بیشتر واقف و ظاهر بود اما مقدمه دوم و آن
آنست که هر چند طاعت دشوارتر باشد باید که ثواب او بیشتر بود دلیل برین هم از نص و هم از
قیاس است اما النص قوله علیه الصلوة والسلام افضل العبادات احمزها ای اشقها و قوله علیه الصلوة
والسلام لعایشه اجرک علی قدر تعبک و نصبک و اما قیاس آنست که چون بر طاعت آسان قدری
از ثواب حاصل باشد پس اگر طاعت دشوار را مثل آن حاصل شود آن قدر دشواری که در طاعت
دشوار زاید باشد بی ثواب ماند و این لایق حکمت نباشد دلیل چهارم ان الله اصطفی آدم و
نوحا و آل ابرهیم و آل عمران علی العالمین و عالم عبارتست از هر چه جز خدا است پس معنی آیت
این باشد که آدم و نوح و آل ابرهیم و آل عمران برگزیدگان خدای تعالی اند از هر چه جز خداست
ترک العمل به فیمن لم یکن نبیا من آل ابرهیم و آل عمران فبقی معمولا به فی حق الانبیاء اگر سایلی گوید
خداوند تعالی پیغمبر ما ید در حق بنی اسرائیل و انی فضلتکم علی العالمین پس لازم آید که ایشان از
ملائکه و از محمد بهتر باشند جواب گوییم تخصیص عموم آن آیت بدلیل موجب تخصیص عموم این آیت
که ما بدان تمسک کردیم نبود دلیل پنجم خداوند تعالی ملائکه را عقل بی شهوت داد و بهایم را شهوت بی عقل داد
و در آدمی هر دو صفت جمع کرد و ما یافتیم که اگر آدمی جانب شهوت بر جانب عقل ترجیح نهد از بهیمه
کمتر باشد چنانکه فرمود اولئک کالانعام بل هم اضل پس اگر جانب عقل بر جانب شهوت ترجیح کند باید
که از فرشته فاضلتر باشد اینست ملخص دلایل این قوم که گویند پیغمبر از فرشته فاضلتر است اما آن قوم
که گویند فرشته فاضلتر است ایشان را بیست و دلیل است دلیل اول قوله تعالی لن یستنکف المسیح ان
یکون عبد الله و لا الملائکة المقربون و اگر کسی گوید وزیر از خدمت فلان عالم ننگ ندارد بلکه پادشاه
هم ننگ ندارد که در جه پادشاه باید که بزرگتر باشد همچنین پیغمبر ما ید که مسیح از بندگی خدا ننگ ندارد بلکه

ملائکه مقرب لازم آید که ملائکه مقرب از مسیح علیه السلام فاضلتر باشند جواب از وجوه است وجه اول
که نزدیک ما رسول محمد علیه الصلوة والسلام از عیسی علیه السلام بهتر است پس از انجا ملائکه مقرب
از عیسی علیه السلام فاضلتر باشند لازم نیاید که از محمد فاضلتر باشند وجه دوم در جواب آنست
که فرمود و لا الملائکة المقربون پس لازم آید که مجموع مقربان از عیسی فاضلتر باشند و ما مسلم میداریم که
مجموع ملائکه مقرب از عیسی فاضلترند اما لازم نیاید که هر یک از ملائکه مقرب از عیسی فاضلتر باشند
جواب سوم آنست که حرف واو درین موضع که و لا الملائکة المقربون واو عطف است و واو مفید جمع مطلق است
و مفید ترتیب نیست فاما المثال الذی ذکرتموه فهو لا یفید لان الحکم الکلی لا یستقر بایراد المثال
الواحد ثم انه معارض بامثلة اخری و هی قولهم ما اعاننی علی هذا الامر زید و لا عمرو فهذا لا یفید کون
المتاخر فی الذکر افضل من المتقدم و کذا قوله تعالی و لا الهدی و لا القلائد و لا آمین البیت الحرام
و لما اختلف الامثلة امتنع التعویل علیها ثم التحقیق انه اذا قال هذا العالم لا یستنکف من خدمة
الوزیر و لا السلطان فنحن بعقولنا نعلم ان السلطان اعظم درجة من الوزیر فلا جرم عرفنا ان
الغرض من ذلک الترقی الی المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطریق لا بمجرد الترتیب فی الذکر
فههنا فی الآیة انما یمکننا ان نعرف ان المراد من قوله و لا الملائکة المقربون بیان المبالغة لو عرفنا
قبل ذلک ان الملائکة المقربین افضل من المسیح و ح یتوقف صحة الدلیل علی صحة المطلوب و ذلک دور
وجه چهارم در جواب آنست که گوییم این آیت موجب آنست که فرشته زایدباشد در درجه بر عیسی علیه السلام
لکن موجب آن نباشد که آن زیادت در همه درجات حاصل باشد بدلیل انه اذا قیل هذا العالم لا
یستنکف من خدمة الوزیر و لا السلطان فهذا لا یفید الا ان السلطان اکمل من بعض الامور و هو القدرة
و السلطنة و لا یفید کون السلطان ازید من الوزیر فی العلم و الزهد اذا ثبت هذا فنحن نقول موجبه
و ذلک لان الملک افضل من البشر فی القدرة و البطش فان جبرئیل علیه السلام قلع مداین قوم لوط و البشر

كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر **الحجة الخامسة** انهم اسبق في العبادة من البشر والاسبق افضل
اما انهم اسبق فلا شك فيه ومن المعلوم انه لا خصلة من خصايل الدين الا وهم ائمة مقتدون فيها
بل هم المبتدون العامرون لطرق الدين واما ان الاسبق افضل اما اولا فلقوله تعالى والسابقون
السابقون اولئك المقربون واما ثانيا فلقوله عليه الصلوة والسلام من سن سنة حسنة فله
اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة وهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كلما حصل
للانبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بافعالهم التي اتوا بها قبل خلق البشر **الحجة السادسة**
ان الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول افضل من الامة بيان الاول قوله تعالى علمه شديد القوى
وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وقوله نزله على قلبك واما ان الرسول افضل من الامة
فلوجهين **احدهما** بالقياس على الرسول من البشر فانهم افضل من اممهم فان قيل العرف ان السلطان
اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم وحاكما فيهم فذلك الرسول يكون اشرف
من ذلك الجمع واما اذا ارسل شخصا واحدا الى شخص واحد فالظاهر ان الرسول يكون ادنى حالا
من المرسل اليه كما اذا ارسل الملك عبده الى الوزير قلنا هذا مدفوع لان جبرئيل عليه السلام مبعوث الى
كافة الانبياء والرسل من البشر وعلى القانون الذي ذكرتم يلزم ان يكون جبرئيل عليه السلام افضل
منهم **الوجه الثاني** ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا والملك اما ان يكون رسولا الى ملك
آخر او الى واحد من الانبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته رسل واما الرسول البشري
فهو رسول لكن امته ليسوا رسلا ومعلوم ان الرسول الذي كل امته رسل افضل من الرسول الذي لا يكون
كذلك فثبت ان الملك افضل من البشر من هذه الجهة ولان ابرهيم عليه السلم كان رسولا الى لوط فكان
افضل منه وموسى عليه السلم كان رسولا الى الانبياء الذين كانوا في عسكره فكان افضل منهم فكذى
ههنا **الحجة السابعة** الملائكة اتقى من البشر فوجب ان يكونوا افضل من البشر بيان انهم مبراون عن الزلات

ومن

وعن الميل اليها لان خوفهم دايم لقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون و
الخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية اما الانبياء عليهم السلم فلم يخل احد منهم عن شي هو صغيرة
او ترك سنة او ذنب قال عليه الصلوة والسلام ما منا احد الا عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا **وبيان انهم**
لما كانوا اتقى وجب ان يكونوا افضل منهم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقكم وترتب الكرامة على التقوى
يدل على ان الكرامة معللة بالتقوى فحيث كان التقوى اكثر وجب ان يكون الكرامة اكثر **الحجة الثامنة**
الانبياء عليهم السلام ما استغفروا الاحد الا وبدؤا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين
**قال آدم** عليه السلم ربنا ظلمنا انفسنا **وقال نوح** رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا **وقال ابرهيم**
رب هب لي حكما والحقني بالصالحين **وقال موسى** رب اغفر لي ولاخي **وقال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم**
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات **وقال** ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر **واما الملائكة**
فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر **قال تعالى** حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا
واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم **وقال** ويستغفرون للذين امنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار
لبدوا في ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس اولى من دفع الضرر عن الغير وقال عليه الصلوة والسلم ابدا بنفسك وهذا يدل على
ان الملك افضل من البشر **الحجة التاسعة** قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له
الرحمن وقال صوابا والمقصود من شرح هذه الواقعة المبالغة في عظمة الله ولو كان في الخلق طائفة قيامهم
وتضرعهم اقوى من الانبياء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم في هذا المقام اولى ثم انه سبحانه
وتعالى كما بين عظمته في الآخرة بذكر الملائكة بين عظمته في الدنيا ايضا بذكر الملائكة وهو قوله وترى الملائكة حافين
من حول العرش **الحجة العاشرة** قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين
من بني ادم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كون الملائكة افضل من البشر لوجهين **الاول** انه تعالى
جعلهم حفظة لبني آدم والحافظ للمكلف عن المعصية لا بد وان يكون ابعد عن الخطاء والزلل من المحفوظ وذلك

يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل الثاني انه سبحانه وتعالى
جعل كونهم حجة للبشر في الطاعات وحجة عليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان يكون قولهم اولى بالقبول
من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس الحجة الحادية عشر قوله تعالى والمؤمنون
كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فبين تعالى انه لابد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء
ثم بدا بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذا في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا
هو والملائكة واولوا العلم وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديم في الذكر يدل على
التقديم في الشرف والدليل عليه ان تقدم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان
يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر لما قال كفى الشيب والاسلام ناهيا فقال عمر
لو قدمت الاسلام لاعطيتك ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله وبين المشركين وقع النزاع في
تقديم الاسم وكذى في كتاب الصلح بين علي ومعاوية وهذا يدل على ان التقديم بالذكر يدل على مزيد
الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه الصلوة والسلام ما
رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الحجة الثانية عشر الملك اعلم من البشر والاعلم افضل
فالملك افضل انما قلناه انه اعلم لان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد عليه الصلوة والسلام بدليل
قوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم لابد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالمعلوم قسمان
احدهما العلوم العقلية فمنها ما هو واجب كالعلم بذات الله وصفاته ولا يجوز وقوع النقيضين فيها
للملائكة وللانبياء ومنها ما ليس بواجب وهو كالعلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب
كالعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف الملائكة
وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار ولا شك ان جبرئيل عليه السلام اعرف بها لانه اطول
عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واتم واما العلوم النقلية التي لا يعرف الا بالوحي فهي لم يحصل

لمحمد

لمحمد عليه الصلوة والسلام ولسائر الانبياء الا من جهة جبرئيل عليه السلام فيستحيل ان يكون لمحمد فضيلة
فيها على جبرئيل واما جبرئيل فانه عليه السلام كان هو الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان
عالما بكل الشرايع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرايع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه الصلوة
والسلام ما كان عالما بذلك فثبت ان جبرئيل عليه السلام اعلم من محمد فوجب ان يكون افضل منه
لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون اقصى ما في الباب ان يقال ان آدم عليه السلام
علم الاسماء كلها ولم يعلمها الملائكة ولكن من الظاهر ان العلم بالحقايق والشرايع افضل من العلم
بمجرد الاسماء فكان جبرئيل افضل من آدم عليه السلام الحجة الثالثة عشر انا نتكلم في جبرئيل ومحمد عليهما السلام
فنقول ان جبرئيل افضل من محمد والدليل عليه انه تعالى انه لقول رسول كريم وصف الله تعالى جبرئيل
بستة من صفات الكمال احدها كونه رسولا من عند الله وثانيها كونه كريما على الله تعالى وثالثها
كونه ذا قوة عند الله ومعلوم ان قوته عند الله لا يكون الا قوة على الطاعات وتخصيصه بالذكر في
معرض المدح يدل على ان تلك القوة غير حاصل لغيره ورابعها كونه مكينا عند الله وخامسها كونه مطاعا
في عالم السموات وهذا يقتضي ان يكون مطاعا لكل الملائكة لان الاطلاق وعدم التقييد في معرض
المدح والتعظيم يفيد ذلك وسادسها كونه امينا في كل الطاعات مبرأ عن كل الجنايات ثم انه
سبحانه بعد ان وصف جبرئيل بهذه الصفات العالية وصف محمدا عليه السلام بقوله وما صاحبكم
بمجنون ولو كان محمد مساويا لجبرئيل عليه السلام في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف محمد بهذه الصفة
بعد وصف جبرئيل بتلك الصفات العالية غضا من منصب محمد عليه الصلوة والسلام وتحقيرا لشانه
وذلك غير جائز فدلت هذه الآية على انه ليس لمحمد عليه السلام عند جبرئيل من المنزلة والقدر الا مقدار
ان يقال انه ليس بمجنون فان قيل لا يجوز ان يقول انه لقول رسول كريم صفة لمحمد عليه السلام لا لجبرئيل
قلنا لان قوله ولقد رآه بالافق المبين يبطل ذلك الحجة الرابعة عشر قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا

على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة الحجة التاسعة عشر ان الروحانيات افضل من الجسمانيات
من وجوه احدها انها نورانية علوية والجسمانيات ظلمانية سفلية وثانيها ان علومها اتم ذلك لان الحكماء
برهنوا على ان الروحانيات السماوية مشرفة على اللوح المحفوظ مطلعة بسبب ذلك الاشراف على اسرار
المغيبات الا انه في مستقبل الزمان وثالثها ان علومها فعلية كلية دائمة وعلوم البشر ناقصة انفعالية
منقطعة ورابعها ان اعمالهم اتم لانهم دائما يواظبون على الخدمة يسبحون الليل والنهار لا يفترون
لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان فطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتحميد والتهليل
بذكر الله تعالى وفرحهم بخدمة الله متجردون عن العلائق البدنية غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية
فاين احد البابين على الاخر وخامسها ان الروحانيات لهم قدرة على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام
والقوة التي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لهم كلال ولغوب ثم انك ترى الشجرة الضعيفة من
النبات في بدو نموها يفتق الحجر ويشق الصخر وما ذاك الا القوة فاضت عليها من جواهر القوى السماوية
فالروحانيات هي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الثقال ولا يستصعبون
نقل الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والزلازل تطرى بقوتها
والاثار العلوية تحدث بمعونتها والكتاب الكريم ناطق بذلك كما قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا
ومعلوم ان شيئا من هذه الاحوال لا يقدر على الارواح البشرية فاين احدهما عن الاخر الحجة العشرون
الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبع وسائر الثوابت فالافلاك كالابدان و
الكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم
ان اختلاف احوال الافلاك والكواكب سبب لحصول الاختلافات في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات
الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة والمقارنة وكذا مناطق الافلاك تارة
ينطبق بعضها على البعض وذلك هو الفتق وبه يبطل عمارة العالم واخرى ينفصل بعضها عن البعض وذلك

هو الذي وعنده ينتقل هو الذي عنده ينتقل العمارة في هذا العالم من جانب الى جانب اخر فاذا
رايت ان هياكل العالم العلوية مستولية على هياكل العالم السفلي فكذا ارواح العالم العلوي يجب ان
يكون مستولية على ارواح العالم السفلي لا سيما وقد دلت المباحث الحكمية على ان ارواح هذا العالم
معلولات ارواح العالم العلوي وكمالات هذه الارواح معلولة لكمالات تلك الارواح ونسبة هذه الارواح
في ذواتها وكمالاتها الى تلك الارواح في ذواتها وكمالاتها كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس
وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه الارواح البشرية كالذرات واما البحار والعيون و
المعادن فهي الارواح العلوية فهذا هو حكاية ادلة في هذه المسئلة على الاختصار وبالله تعالى التوفيق
والله تعالى اعلم واحكم المسئلة الرابعة والثلثون في كرامات الاولياء مشايخ معتزله وابو اسحق اسفراينی
از اصحاب ما آنرا منكر باشند واكثر اصحاب ما وابو الحسين بصری از معتزله روا دارند واعتقاد ما در اثبات
كرامات بر قصه مريم وبر قصه اصحاب كهف است ومعتزله ميگويند آنچه خوارق عادات از كرامات مريم واصحاب
الكهف بود بلكه معجزه پيغمبران روزگار بود وما ميگوييم آن خوارق عادات كه در حق مريم عليها السلام
ظاهر شد روا نبود كه معجزه پيغمبری باشد از دو وجه وجه اول آنست كه معجز چنان بايد كه كسی ديگر اطلاع را بر آن
تواند بود تا او را حجت كند بر منكر وظاهر شدن جبرئيل عليه السلام مريم را عليها السلام وحامله شدن وی از نفخ
جبرئيل هيچكس را برين اطلاع نبود پس آن معجزه نتواند بودن وجه دويم آنست كه در حدوث معجزه اجماعت
كه پيغمبر بدين فرستاده باشد بايد كه حاضر باشد تا بدان معجزه استدلال تواند كردن واگر نه فايده نبود
در وقت حدوث خوارق عادات در حق مريم عليها السلام هيچكس الا جاضر نبود چنانكه خدای تعالی ميفرمايد كه
او را جبرئيل عليه السلام گفت وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا فكلي واشربي وقري
عينا فاما ان ترين من البشر احدا فقولي اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا پس آنچه ميفرمايد فاما
ترين من البشر احدا دليلست بر آنچه در آن وقت هيچكس حاضر نبود وجه سيوم آنست كه در وقت حضور معجزه

باید که پیغمبر حاضر باشد تا آنرا دلیل صدق خود کند و در قصه مریم و زکریا علیهما السلام اثبات هیچ خبر نبود از
حدوث آن خبرها قال علیها کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا قال یا مریم انی لک هذا
قالت هو من عند الله و چون اورا از ان خبر نبود روا نبود که معجزه او باشد که اگر روا داری که چیزی
که اورا از ان خبر نبود و بدان تحدی نکرده بود معجزه او باشد پس چرا روا نداری که معجزه که بر دست آنست
زید ظاهر شود او معجزه او نبود بلکه معجزه عمر باشد و این مودی باشد بابطال معجزات **وجه چهارم**
که چون خداوند تعالی این خوارق عادات یاد فرمود آنرا در معرض تعظیم حال مریم یاد فرمود و در وی
هیچ اشعار نبود **بدانکه** آن از برای اثبات رسالت زکریا بود و اگر مقصود او اظهار آن تصدیق
زکریا علیه السلام بودی نه اکرام مریم بایستی که بیان همین کرده شده بودی زیرا که ذکر دلیل فی
ذکر مدلول روا نبود پس معلوم شد بدین دلایل که آن خوارق عادات کرامات مریم علیه السلام بود
**اما قصه اصحاب کهف** دلیلی ظاهر است زیرا که بقا ایشان زنده و در خواب مدت سیصد و نه سال از
خوارق عادات است روا نبود که آن معجزه پیغمبر دیگر بود از دو وجه **وجه اول** آنست که اگر آن معجزه پیغمبری
بودی بر ایشان اشاعت الحالت کردن واجب بودی لکن ایشان آنرا اخفا کردند و گفتند ولا یشعرن
بکم احدا **دلیل دوم** آنست که انکس که پیغمبر خواهد که اینجا ت را بروی حجت رسالت خود کند تا درین مدت
دراز او باقی مانده بوده است یا باقی نمانده بوده است اگر باقی مانده بوده است پس آن معجزه باشد
زیرا که شل معجزه بر دست غیری حاصل نشد و اگر دران مدت دراز باقی نبوده است او را چگونه معلوم
شود که اصحاب درین مدت دراز در خواب باقی مانده اند پس معلوم شد که آن واقعه معجزه پیغمبر نبود بلکه
کرامات اصحاب الکهف بود **اما شبهات** معتزله **شبهه نخستین** که تجویز کرامات اولیا مودی است بسد باب
سفسطه زیرا که چون کرامات روا باشد پس روا بود که این ساعت خداوند تعالی فلان کوه را یاقوت کرده
باشد از برای کرامت زید و دریاها را خشک گردانیده باشد از برای کرامت عمرو و این مرد را این ساعت

بیافریده بود بی مادر و پدر را از برای کرامت شخصی ثالث و چون شخصی را این ساعت ببیند پس دوم ساعت اورا
ببیند روا باشد که این شخص نه آن پیشین باشد بلکه از برای کرامت یکی از اولیا آن شخص پیشین را اعدام
نیست کرده باشد و این را این ساعت دفعة واحدة بیافریده باشد پس چون مرد و زن خود را
ببیند نداند که این حلال اوست بلکه روا باشد که این زنی دیگر باشد و چون این همه باطلست و هم
معقول و جواز کرامات مودی است بدین محالات باید که کرامات جایز نباشد **شبهه دوم** آنست که
شرط دلیلست که چون دلیل باشد مدلول باشد اما از عدم دلیل عدم مدلول لازم نیاید زیرا که از وجود
دود وجود آتش لازم آید و از عدم دود عدم آتش لازم نیاید و چون این معنی معلوم شد گوئیم اتفاق است
که فعل خارق با عدم معارضه دلیل نبوتست **پس** باید که این معنی در حق غیر پیغمبر محال باشد زیرا که اگر
در حق نبی و در حق غیر نبی حاصل باشد پس او دلیل نبوت نبی نباشد پس درست شد که ظهور فعل خارق
عادت در حق غیر نبی محال باشد **شبهه سوم** آنست که اگر روا داریم چون در حق بعضی اولیا جایز
شود در حق همه جایز شود و اگر در حق همه جایز باشد خوارق عادات بسیار شود و چون چنین شود
خرق عادت دلیل نباشد البته نه بر نبوت پیغمبر و نه بر کرامات ولی همچنانکه چون حوادث معتاد
بسیار حادث میشود لاجرم او را بر هیچ چیز دلالت نیست **شبهه چهارم** اگر خوارق عادات بر دست
پیغمبر و غیر پیغمبر ظاهر شود پس وقعی و درجه نماند این معجزات را همچنانکه هر منصب که هم شریف و هم
خسیس باید آن منصب را وقعی نباشد نزدیک عاقلان و چون اتفاق عقلاست که هیچ منصب بیش
از ظهور خوارق عادات نیست معلوم شد که باید که آن مخصوص باشد بانبیا علیهم السلام **شبهه پنجم**
اگر ظهور کرامات جایز باشد پس انکس که کرامت بر دست وی ظاهر شود اگر بر کسی دعوی مالی کند یا از
وی گواه طلب کنند یا گواه طلب نکنند روا نبود که گواه طلب کنند زیرا که صدق او بدلیل قطعی معلوم باشد
بر تقدیر ظهور کرامات و انجا که صدق معلوم شده باشد بدلیل قطعی اثبات صدق کردن بدلیل ظنی محال باشد

بی قادر باشد بر تحصیل خود و اگر نتواند پس معذور و مجبور باشد و این محال است جواب گوئیم چون قصد کند بایجاد
فعل علم آن متعلق شود بوجود آن ایجاد پس علم او چون تابع قصد و تکوین او باشد قاهر او
نبود فعل بنده چیزی است نزدیک خصم واقع شده نه بقدرت و ارادت پس اگر
آن فعل سبب آن شود و معهود ترک آن امانت نتواند کرد لازم آید که بنده الجی کرده باشد
خدای را و این محال است شبهه خصم آنست که خدای تعالی میفرماید جزاء بما کانوا
یعملون جزاء بما کانوا یکسبون جواب عمل نزدیک ما علامت ثواب است نه علت موثر و در
تصحیح ظاهر آیت این قدر کفایت است و بالله التوفیق اما اگر مکلف عاصی بود یا کافر بود یا غیر
کافر بود عقاب او بقول جمهور امت مخلد یا منقطع باشد اما اگر عاصی بود و کافر نبود درین مسئله
سه قول است عمل نیست یا قطع کنند بدانکه او معاقب نیست و این مذهب مقاتل ابن سلیمان است
و او مرجی خالص است یا قطع کنند که او معاقب است و این مذهب معتزله و خوارج است ما
نه هیچ دو یک قطع نکنیم و گوئیم روا است که عقاب کند و روا است که عفو کند و در هر دو باب توقف
کنیم و جزم نکنیم این قول جمهور امت است از صحابه و تابعین اما مقاتل ابن سلیمان تمسک کرده است
بآیات آیه نخستین آنست که خدای تعالی از موسی و هرون حکایت میفرماید که ایشان
گفتند انا قد اوحی الینا ان العذاب علی من کذب و تولی و لفظ العذاب بحکم الف و لام مفید
استغراق است پس معلوم شد بحکم این آیه که همه عذابها نصیب کافرانست پس باید که هیچ
مسلمانرا عذاب نبود آیه دوم کلما القی فیها فوج سألهم خزنتها الم یأتکم نذیر قالوا بلی قد جاءنا نذیر
فکذبنا و قلنا ما نزل الله من شیء خداوند تعالی میفرماید که هر طایفه که بدوزخ در آیند خازنان
دوزخ از ایشان بپرسند که بشما هیچ پیغمبر نیامد ایشان گویند بلی آمد ما تکذیب ایشان کردیم
پس معلوم شد بحکم این آیت که هر کس که بدوزخ در شود او مکذب پیغمبر باشد پس لازم آید که هر کس که مکذب



پیغمبر نباشد باید که بدوزخ در نیاید آیت سوم میفرماید فانذرتکم نارا تلظی لا یصلیها الا الاشقی
الذی کذب و تولی و معلوم ان کل نار متلظی و بحکم آیت هر نار که متلظی باشد نصیب مکذب بود
پس لازم آید که همه نارها مکذب را باشد پس هر کس که مکذب نباشد باید که آتش از وی دور بود
آیت چهارم میفرماید که ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین و معلوم است که هر کس که بدوزخ در شود
او را خزی حاصل شود لقوله تعالی ربنا انک من تدخل النار فقد اخزیته فلما لم یحصل الخزی الا للکفار
وجب ان لا یحصل دخول النار الا لهم و این هم نص صریح است بر آنچه عقاب جز کافرانرا نبود
آیت پنجم قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا
میفرماید که همه گناهها را بیامرزم و این حکم مشروط نکرد بتوبه پس معلوم شد که همه گناهها بیامرزد
قبل التوبه و بعدها اگر سایلی گوید پس بحکم این آیه هم لازم آید که کفر هم بیامرزد جواب آنست که
لفظ عباد در قرآن بر مؤمنان اطلاق کرده است چنانکه فرمود عینا یشرب بها عباد الله آیت
ششم آنست که وان ربک لذو مغفرة للناس علی ظلمهم و کلمة علی تفید الحال کقولک رایت السلطان علی اکله
ای رایته حال اشتغاله بالاکل فکذا هیهنا دلت الایة علی انه تعالی یغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم و حال
الاشتغال بالظلم یمنع حصول التوبه فعلمنا انه یحصل الغفران بدون التوبه فمقتضی هذا الدلیل حصول غفران
المشرک لان الشرک ظلم لقوله تعالی ان الشرک لظلم عظیم الا انه ترک العمل به لقوله تعالی ان الله لا یغفر ان
یشرک به فبقی حجة فیما عداه والفرق الکفر اعظم حالا من المعصیة آیت هفتم آنست که وهل نجازی الا الکفور
و لفظ الکفور للمبالغه فوجب ان یختص هذا الحکم بالکافر الاصلی آیت هشتم خدای تعالی جمله مکلفانرا
دو صنف کرد قال تعالی یوم تبیض وجوه و تسود وجوه پس فرمود آنان که سیاه رو باشند ایشان کافرانند
فاما الذین اسودت وجوههم اکفرتم بعد ایمانکم فذوقوا العذاب و آنان که سفید رو باشند مطیعانند
و اهل بهشت اند پس لازم آید که هیچ عاصی اهل دوزخ نباشد آیت نهم آنست که فرمود

وجوه یومئذ مسفرة ضاحکة مستبشرة ووجوه یومئذ علیها غبرة ترهقها قترة اولئک هم الکفرة الفجرة
وجه استدلال بدین آیت همچنان است که بدلیل گفتیم آیت دهم حق تعالی مکلفان را قسم
نهاده در آیت دیگر السابقون واصحاب المیمنة واصحاب المشئمة پس بیان فرمود که سابقان و
اصحاب المیمنه در بهشتند واصحاب المشئمه در دوزخ اند پس بیان فرمود که این اصحاب المشئمه کافرانند
لقوله تعالی وکانوا یقولون ائذا متنا وکنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون وچون معلوم شد که
اصحاب المشئمه جز اهل دوزخ نیستند ومعلوم شد که اصحاب المشئمه کافرانند معلوم شد که اهل دوزخ
جز کافران نیستند حجت یازدهم آنست که صاحب الکبیره لا یخزی وکل من ادخل النار فانه مخزی صاحب
الکبیره لا یدخل النار انما قلنا ان صاحب الکبیره لا یخزی لانه مؤمن والمؤمن لا یخزی انما قلنا انه مؤمن لقوله تعالی
وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما سماهم مؤمنین حال کونهم مقاتلین وانما قلنا ان
المؤمن لا یخزی لقوله تعالی یوم لا یخزی الله النبی والذین آمنوا معه ولما ثبت ان صاحب الکبیره مؤمن وثبت
ان المؤمن لا یخزی ثبت ان صاحب الکبیره لا یخزی وثبت ان کل من ادخل النار فقد اخزی لزم
ان صاحب الکبیره من اهل القبله لا یدخل النار حجت دوازدهم آنست که ایمان از کفر قوی تر و کاملتر است
چون هیچ طاعت با کفر سودمند نیست لازم آید که هیچ معصیت با ایمان زیانکار نبود حجت سیزدهم
آنست که چون کافر مسلمان شود ثواب ایمان عقاب کفر را زایل کند پس باید که ثواب ایمان از عقاب کفر
در این صورت بیشتر بود و عقاب کفر از عقاب معصیت بیشتر است فعلی هذا ثواب ایمان از عقاب
معصیت بسیار بیشتر بود و چون مؤمن عاصی بعرصه قیامت حاضر شود عدل آن باشد که بقدر عقاب
معصیت از ثواب ایمان کم کنند وانچه باقی ماند از ثواب ایمان موجب بهشت باشد پس معلوم شد که با ایمان
گناه زیانکار نبود اینست دلیلیان مرجیان خالص اما دلایل معتزله و خوارج
در بیان آنچه لابد است که فاسق را عقاب کنند هم از قرآن میگویند هم از اخبار اما دلایل قرآن



بدانکه اعتماد ایشان در این باب بر صیغ عموم است و صیغ که در این باب موجود است یکی لفظ من در
معرض شرط دوم الفاظ جمع اما قسم نخستین آنست که فرمود ومن یعص الله ورسوله ویتعد
حدوده یدخله نارا خالدا فیها ومعلوم است که هر کس که نماز کرده بود و زکوة نداده بود و حج و روزه
وجهاد بجا آورده بود و خمر خورده و زنا و لواطه کرده و خون بناحق ریخته او از اینها باشد که یتعد
حدوده پس در تحت آیت داخل باشد اگر سایلی گوید چرا روا نباشد که مراد ازین آیت کافر باشد
جواب زیرا که لفظ من در معرض شرط عامست پس تخصیص او کردن خلاف ظاهر باشد وایضا
خداوند تعالی حدود میراث شرح فرمود که تلک حدود الله باید که بدان حدود که در پیش
گذشته باشد باز گردد و آنجا حدود میراث است آنگاه فرمود ومن یعص الله ورسوله ویتعد
حدوده بدان حدود باز گردد و تعدی کردن در حدود میراث مخصوص نیست بکافران پس
معلوم شد که این آیه متناول کافرانست و هم متناول مسلمانان آیه دوم فرمود ومن یقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها باین آیه درست شد که جزای قاتل بعمد اینست آنگاه فرمود ومن
یعمل سوءا یجز به هر کس که گناهی کند جزاء آن بوی برسد پس چون بآیه نخستین درست شد که جزاء
قتل عمد عدوان دوزخ مخلد است و بآیت دوم درست شد که جزاء هر گناهی بگناه کار برسد
بهر آیه لازم آید که قاتل بعمد عدوان ابدا در دوزخ بماند آیه سوم اذا لقیتم الذین کفروا الی قوله
فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصیر آیه چهارم فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره ومن یعمل
مثقال ذرة شرا یره آیه پنجم یا ایها الذین آمنوا لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الی قوله تعالی
ومن یفعل ذلک عدوانا وظلما فسوف نصلیه نارا آیه ششم انه من یأت ربه مجرما فان له
جهنم لا یموت فیها ولا یحیی ومن یأته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئک لهم الدرجات العلی
آیه هفتم وقد خاب من حمل ظلما و هیچ شک نیست که این آیه وعید ظالم است خواه کافر و خواه مؤمن

من غصب شبرا من ارض طوقه الله تعالى يوم القيمة من سبع ارضين وثالثها قوله عليه الصلوة والسلام
والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره بوايقه ورابعها قوله عليه الصلوة والسلام من شرب
الخمر في الدنيا لم يشربها في الاخرة وامثال اين احاديث بسيار است وصيغة عموم بر وجهى
كه هم مسلمان وكافر باشد وهم مسلمان اينست اشارت باصول سخن معتزله در قطع كردن بوعيد
فساق واعلم انا اجبنا عن الوجوه اولها لا نم ان صيغة من في معرض الشرط
للعموم ولا نم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة بالالف واللام كانت للعموم والذي يدل عليه امور احدها
انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري وبعض من دخل داري
ويقال ايضا كل الناس كذا او بعض الناس كذا ولو كان لفظة من عند الشرط يفيد الاستغراق لكان ادخال
لفظ الكل عليه تكرارا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذا القول في لفظ الجمع المعرف الثاني ان
هذه الصيغ جاءت في كتاب الله تعالى والمراد منها تارة الاستغراق والاخرى البعض فان اكثر عمومات
القران مخصوص والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين
وذلك ان يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا يفيده والثالث ان هذه الصيغ
لو افادت العموم افادة قطعية لامتنع ادخال لفظات التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال وحسن ادخال
هذه الالفاظ عليها علمنا انه لا يفيد العموم لا محالة المقام الثاني في الاعتراض سلمنا انه يفيد
العموم لكنه افادة قطعية او ظنية والاول بط قطعي لان من المعلوم بالضرورة ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر
بلفظ الكل والجمع على سبيل المبالغة كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واذا كانت هذه الالفاظ يفيد معنى
العموم افادة ظنية لا يمكن الاستدلال بها على القطع على الوعيد المقام الثالث في الاعتراض
سلمنا انه يفيد معنى العموم افادة قطعية ولكنه لا بد من اشتراط ان لا يوجد شيء من المخصصات فانه لا نزاع
في جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من المخصصات اقصى ما في الباب ان يقال بحثنا وطلبنا



وما وجدنا شيئا من المخصصات لكن عدم العلم بالحصول لا يقتضي العلم بعدم الحصول المقام الرابع في
الاعتراض سلمنا انه لا بد من المخصص لكنه ايات العفو على ما منها مخصصة لها والرجحان لان ايات العفو
خاصة لا محالة وايات الوعيد عامة والخاص مقدم على العام سلمنا انه لم يوجد المخصص ولكنا نقول
هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم فان قيل العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما راينا ان كثيرا من الالفاظ العامة وردت في
الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة علمنا ان افادتها للعموم في غير محل السبب لا تكون في
غاية القوة المقام الخامس سلمنا ان هذا لا يقدح في قوته ولكن نعارضها بعمومات الوعد وهي
كثيرة في القران والترجيح معنا من وجوه احدها ان عمومات الوعد اكثر ارجح لانا بينا في اصول
الفقه ان الترجيح بكثرة الدلايل معتبر في الشرع وثانيها قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
يدل على ان الحسنة كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم
على الوصف مشعر بان علة ذلك الحكم هو ذلك الوصف واذا كان كذلك وجب ان تكون
حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة عن الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم
فيبقى معمولا به في الباقي وثالثها انه تعالى قال من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى
الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم
زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء واما في السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها
وهذا يدل ظاهرا ان جانب الحسنة راجح عند الله على جانب السيئة ورابعها انه تعالى في اية الوعد في سورة
النساء والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد
الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله وعد الله حقا انما ذكره للتاكيد ولم يقل في شيء من القران
وعد الله حق وخا قوله ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد فهو باجماع المفسرين في حق الكفار لان قوله

ما يدل القول لدى يتناول الوعد والوعيد وخامسها قوله تعالى ومن يعمل سوءاً او يظلم نفسه ثم يستغفر الله
يجد الله غفوراً رحيماً ومن يكسب اثماً فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً والاستغفار طلب
المغفرة وطلب المغفرة ليس نفس التوبة وصرح سبحانه في هذه الاية بانه سواء تاب او لا فاذا استغفر الله
غفر الله له ولم يقل في جانب المعصية ومن يكسب اثماً فانه يجد الله معذباً معاقباً بل قال فانما
يكسبه على نفسه فدلت هذه الايات على ان جانب الحسنات راجح عند الله تعالى ونظيره قوله تعالى
ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فكانه تعالى بالغ في اظهار افعاله الحسنة حيث
ذكرها مرتين وستر عليه سيئاته حيث لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب
الحسنات راجح وسادسها انا سنبين ان شاء الله تعالى ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول
الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الاية في السورة الواحدة مرتين والاعادة
لا تحسن الا للتاكيد ولم يذكر شيئاً من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا في سورة
واحدة ولا في سورتين وذلك يدل على ان عناية الله تعالى في جانب الوعد على الحسنات اتم منها
في جانب الوعيد على السيئات وسابعها ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من تاويل
احد الجانبين وصرف التاويل الى جانب الوعيد احسن من صرفه الى جانب الوعد لان العفو عن
الوعيد يستحسن في العرف اما اهمال الوعد فانه مستقبح في العرف فكان صرف التاويل الى الوعيد
اولى من صرفه الى الوعد وثامنها ان القرآن مملوء من كونه غافراً وغفوراً وغفاراً وان له الغفران
والمغفرة وانه رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه
المعاني قد بلغت مبلغاً عظيماً في الكثرة والقوة وليس في القرآن ما يدل على انه بعيد عن الرحمة والكرم
والعفو وذلك يفيد رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد وتاسعها ان هذا العاصي اتى بما هو احسن
الطاعات وهو الايمان ولم يات بما هو اقبح القبائح وهو الكفر فاتى في طبقة الخيرات بما هو الغاية والاكمل



واتى في طبقة الشر لا بما هو الغاية والاكمل بل بما هو دون الوسط والرجل اذا كان له عبد ثم
اتى عبده باعظم انواع الخدمة والطاعة ثم اتى في باب المعاصي والذنوب بمعصية ليست في غاية
القبح بل دون الوسط فلو ان المولى رجح تلك المعصية التي هي دون الوسط على تلك الطاعات العظيمة
يعد ذلك السيد والمولى لئيماً موذياً بعيداً عن الكرم ولما لم يكن ذلك لائقاً بكرم الله واحسانه علمنا ان الرجحان
حاصل لجانب الوعد وعاشرها قال يحيى بن معاذ الهي اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة كيف لا يهدم معصية
ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شيء
من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهذا كلام حسن الحادي عشر
انا سنبين ان شاء الله تعالى ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة
ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الاية اما لو خصصنا عمومات
الوعيد بالكفار لا يلزم التعطيل بل يلزم التخصيص ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل
الثاني عشر انا نعارض عمومات الوعيد بعمومات الوعد لكن مقصود الحكيم الرحيم من ايجاد الخلق وتكوينهم
هو اظهار الرحمة والتعريض للمنفعة فاما العقاب فذاك غير مقصود اصلاً ومعلوم انه متى وقع
التعارض بين المقصود وبين التبع كان الترجيح لجانب المقصود فعلمنا ان جانب الوعد راجح على
الوعيد وهذه الترجيحات جيدة كاملة في المقصود ثم نقول ان عمومات الوعد وعمومات الوعيد متعارضة
ولكن الآيات التي تمسك بها مقاتل في الجزم على نفي عقاب الفساق خاصة في حق المؤمنين والآيات
التي تمسكت المعتزلة بها في اثبات الوعيد عامة في حق الكفار والمؤمنين ومعلوم ان الخاص مقدم
على العام فوجب القول بترجيح الآيات التي تمسك بها مقاتل وعند هذا يظهر سقوط كلمات المعتزلة
بالكلية قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد اولى ويدل عليه وجوه احدها اتفقت على ان الفاسق
يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب والخزي وذلك يدل على انه مستحق للعقاب واذا ثبت انه مستحق للعقاب

الفعل القبيح لا يقال انه عفى فان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفى عنه اما اذا كان له ان
يعذبه فترك ذلك التعذيب يقال انه عفى عنه ولهذا قال تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى والثاني
انه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط
العقاب عن التائب لكان ذلك تكرارا من غير فايده فعلم ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب
عمن يحسن عقابه وذلك هو المطلوب الحجة الثانية الايات الدالة على كونه غافرا وغفورا وغفارا قال تعالى
غافر الذنب وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال واني لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا والمغفرة
ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يجوز عقابه فتعين ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب
وانما قلنا ان القسم الاول باطل لانه تعالى ذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على
الوجه الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون احسانا الى العبد بل يكون كانه احسن الى نفسه وان على
مذهب الخصم لو فعله لاستحق الذم ولما بطل ذلك تعين حمله على الثاني فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة
على تاخير العقاب عن الدنيا الى الاخرة والدليل على ان العفو مستعمل في تاخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى
في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وليس المراد اسقاط العقاب بل هو تاخيره الى الآخرة الى الآخر
وكذا قوله تعالى ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير انه تعالى قد يعجل المصايب اما على جهة الابتلا
او على جهة العقوبة المعجلة بسبب ذنوبهم ولكنه لا يعجل الابتلا والعقاب على كثير اي لو فعل ذلك اهلكهم ثم انه تعالى لا
يهلك على كثير من الذنوب والجواب العفو اصله من عفى اثره اي ازاله واذا كان كذلك وجب ان يكون
مسمى العفو هو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفى له من اخيه شيء وليس المراد منه التاخير الى وقت معلوم بل
المراد منه هو الاسقاط المطلق ويدل على ان العفو لا يفيد التاخير ان الغريم اذا آخر المطالبة لا يقال انه
عفى عنه ولو اسقط يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتاخير الحجة الثالثة الايات الدالة
على كونه رحمانا ورحيما والاستدلال بها ان رحمة اما ان يظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب



او الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمة اما ان يكون عبارة عن انه تعالى اعطاهم الثواب
الذي هو حقهم او عبارة عن انه تفضل عليهم بما هو ازيد من حقهم والاول باطل لان اداء الواجب لا يسمى رحمة
الا ترى ان من كان له على انسان مائة دينار واخذها منه قهرا لا يقال في ذلك الاعطاء انه رحمة والثاني باطل
لان المكلف صار بما احدث الثواب الذي هو حقه كالمستغني فتلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى
رحمة الا ترى ان السلطان اذا اعطى الوزير مملكة ثم ضم الى تلك المملكة مملكة اخرى لا يقال لهذه الزيادة
انها رحمة بل يقال انه ادنى الانعام عليه واما القسم الثاني وهو ان رحمة انما يظهر بالنسبة الى من يستحق
العقاب فاما ان يكون رحمة لانه ترك التعذيب الغير المستحق او لانه ترك التعذيب المستحق والاول باطل والا
لكان كل كافر وظالم رحيما لاجل انه ترك الظلم او لاجل انه ترك الزيادة على ذلك الظلم الذي فعله ولما بطل هذا
بقي ان يكون رحيما لانه ترك التعذيب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة على
مذهب الخصم لان عذابهما قبيح فبقي ان رحمة انما يظهر بالنسبة الى صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب فان قيل لم
لا يجوز ان يكون رحمة لاجل انه الخلق والتكليف والرزق فكلها بفضل ورحمة ولاجل انه تعالى يخفف عن عقاب صاحب
الكبيرة قلنا اما الاول فهو بعيد كونه رحيما في الدنيا فاين رحمة في الآخرة واما الثاني فعند المعتزلة التخفيف عن
العذاب المستحق غير جايز فاذا حملنا الاية عليه ثبت جواز التخفيف واذا ثبت ذلك ثبت جواز العفو عن الكل
لانه لا قايل بالفرق الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه
الاستدلال ان قوله لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فتعين حمله
على صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب انما قلنا انه لا يجوز حمله على صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة
بعد التوبة لوجوه الوجه الاول قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه انه لا يغفره تفضلا لانه بالاجماع
يغفره استحقاقا وذلك عند التوبة واذا كان كذلك لزم ان يكون قوله ويغفر ما دون ذلك تفضلا حتى يكون
النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يعطي لمائة دينار ويعطي العشرة لكن استحقاقا كان

الكلام فاسدا اما لو قال لا تنقص بالمائة وتنقص بالعشرة كان منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب
الكبيرة بعد التوبة واجبا امتنع حمل الآية عليهما فتعين حملها على صاحب الكبيرة بعد التوبة وثانيها انه
لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء معناه انه يغفر المستحقين للمغفرة كالتائبين واصحاب الصغائر
لم يبق لتمييز الشرك عما دونه معنى لانه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق لا يغفره عند عدم
الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى لهذا التقسيم
والتمييز فائدة وثالثها ان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجب فالواجب لا يجوز تعليقه
بالمشية لان المتعلق على المشية هو الذي ان شاء فعله وان شاء تركه والواجب هو الذي لا بد من فعله
شاء ام ابى والمغفرة المذكورة في الآية معلقة على المشية فلا يجوز ان يكون المراد من المغفرة المذكورة
في الآية مغفرة التائب وصاحب الصغيرة اعلم ان هذه الوجوه باسرها الزامات مبنية على قول المعتزلة
انه يجب غفران التائب وصاحب الصغيرة ونحن لا نقول بذلك ورابعها وعليه الاعتماد انه قوله ويغفر
ما دون ذلك يفيد القطع بانه يغفر ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة
وقبل التوبة الا ان غفران كل هذه الاقسام الثلثة محتمل في عين لانه يحتمل ان يغفر كلها لكل احد وان يغفر
كلها للبعض دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك يدل على انه تعالى يغفر كل تلك الاشياء لا للكل بل للبعض
وهذا الوجه هو اللائق باصولنا فان قيل لم لا يجوز ان المغفرة تقتضي ان لا يعذب العصاة في الآخرة قلنا ان
المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب اعم من اسقاطه دائما اولا دائما واللفظ الموضوع بازاء القدر
المشترك لا اشعار له بكل واحد من ذينك القيدين فاذا لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط الدائم اذا ثبت
هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا لكنه يؤخر عقوبة ما دون
الشرك عن الدنيا لا يقال كيف يجوز هذا ونحن لا نشاهد انه مزيد الكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين
لانا نقول تقدير الآية ان الله لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا

لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين لان كل الكفار والفساق يخافون ان يعجل عقابهم في الدنيا وان كان
لا يفعل ذلك بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه
لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة واما الوجوه الثلثة الاول فهي مبنية على اصول
المعتزلة وانتم لا تقولون بها وهي الوجوب على الله تعالى واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون
ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض عليه على البدل مثل ان يقال
ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك ولو كان قوله ما دون ذلك يفيد العموم لما
صح ذلك سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة والتائب لان الآيات الواردة
في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا فهذه الآية متناولة لجميع
المعاصي والخاص مقدم فآيات الوعيد وجب ان تكون مقدمة على هذه الآية والجواب عن
السؤال الاول انا اذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب وجب بحكم الآية ان يكون عقاب الكل
في الدنيا اكثر من عقاب المؤمنين والا لم يكن في هذا التفصيل فائدة ومعلوم انه ليس كذلك بل
الامر بالعكس والامر بضده ويدل عليه قوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن
لبيوتهم سقفا قوله لم قلتم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الاشارة الى
الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة نوعية وقد حكم بانه يغفرها ففي كل صورة
يتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء اي معصية كانت
منها وعند الخصم صحة الاستثناء يدل على العموم قوله آيات الوعيد اخص من هذه الآية قلنا لكن
هذه الآية اخص منها لانها تفيد العفو عن البعض دون البعض وآيات الوعيد تفيد حصول الوعيد للكل
ولانا بينا ان جانب الوعد اولى بالترجيح الحجة الخامسة ان نتمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة فان
عارضوا بعمومات الوعيد فالترجيح ما تقدم الحجة السادسة انا سنقيم الدلالة ان شاء الله تعالى

استحقاق زایل باشند معا باید که هردو مزیل حاصل باشند معا پس لازم آید که آن هر دو استحقاق زایل باشند معا
وحاصل باشند معا واین محالست و اگر هر دو زوال متقارن نباشند بلکه متعاقب باشند واین هم محالست
لان المغلوب بعد صیرورته مغلوبا لا یعود غالبا وجه دوم آنست که چون ده جزو را ثواب بیشین از این
بیست جزو عقاب طاری ده جزو را دفع کند واین محال باشد زیرا که این بیست جزو استحقاق عقاب
طاری همه متساوی اند در جهة و بسبب آن ده جزو استحقاق ثواب بیشین با هر یک از افراد این
بیست جزو طاری برابر است فلیس تاثیر العشرة السابقة فی ازالة احدی العشرین من العشرین الطاری
اول من تاثیرها فی ازالة العشرة الثانیة والا لزم ترجیح الممکن من غیر مرجح و هو محال فیلزم ان یکون
العشرة السابقة مزیلة لکل واحد من العشرین الطاریتین و هو محال او لا تؤثر فی شیء من العشرین الطاری
فح یبطل حکم الموازنة واما قول دوم وآن آنست که الطاری یدفع الباقی و مزیله والباقی لا یبطل من
الطاری شیئا وآن مذهب ابو علی جبائی است هم باطلست زیرا که لازم آید که حال آنکس که هزار سال خدا را
پرستیده باشد پس یکجرعه خمر که بخورد همچنان باشد که هرگز خدا را نپرستیده باشد واین باطلست ببدیهه
عقل والضا قوله تعالی فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره پس چنین ثواب معدوم شود زایل و در دفع هیچ جزو
از اجزاء عقاب طاری نکند پس الخیر و معدوم را هیچ اثر نماند در تحصیل ثواب و نه در دفع عقاب واین
برخلاف آیتست و چون این درست شد که موازنه چنانکه ابو هاشم میگوید باطل است و عدم موازنه چنانکه
ابو علی جبائی میگوید و این هر دو قول مذهب احباطت معلوم شد که احباط باطل است و معلوم شد که فاسق
بعد صدور الفسق نه ثواب ایمان و طاعت او باقی است پس درست شد که فاسق مستحق عقاب است یا اگر
مستحق عقاب است لیکن هم استحقاق ثواب او هم باقی است و چون این مقدمه درست شد گوئیم لابد است که این کس
ثواب یابد واین از دو حال بیرون نبود یا نخست بهشت درآید و بقدر طاعت ثواب یابد از بهشت
بیرون آید و بدوزخ درآید واین قول باطل است باجماع امت یا نخست بدوزخ درآید و بقدر گناه عقاب یابد

الکاه

الکاه از دوزخ بیرون آید و به بهشت درآید واین عین مطلوب ماست شبهه معتزله دوامست شبهه
نخستین آنست که تمسک میکنند باین که دروی لفظ خلود است چنانکه فجزاؤه جهنم خالدا و میگویند معنی خلود
دوام باشد و حجتها علیه بوجوه احدها قوله تعالی وما جعلنا لبشر من قبلک الخلد افان مت فهم الخالدون
ولا شبهة فی ان من کان قبله قد جعل الله لهم لبثا فی الدنیا فلو کان الخلود عبارة عن اللبث فقط
لما کان لهذه الایة معنی وثانیها انه یصح تاکیده بلفظ التابید فیقال خالدین فیها ابدا ونص اهل
اللغة علی ان قوله ابدا تاکید لمعنی الخلود فلولا ان لفظ الخلود لیفید الدوام والا لم یصح تاکیده بما یفید
الدوام وثالثها انه یصح ان یستثنی من الخلود ای مقدار یرید فیقال لهم انی لدون الا کذی و
کذی ولولا ان الخلود للدوام والا لما یصح ذلک شبهه دوم تمسک کرده اند بدین آیت وما هم عنها
بغائبین جواب از شبهه نخستین آنست که لازم که خلود دوام است وجزا روا نبود که خلود طول
مکث باشد والدلیل علیه ان یقال ان فلانا حبس حبسا مخلدا و هذا وقف مخلد ولیس المراد منه الا
طول المکث والجواب عن الشبهة الثانیة من وجهین الاول ان قوله تعالی وما هم عنها بغائبین عاید الی الفجار
ونحن نقول بموجبه فان عندنا جملة الفجار و مجموعهم لا یغیبون عن النار لان الکفار لا یخرجون منها
واذا لم یخرج الکافر منها لم یخرج مجموع الفجار عنها الوجه الثانی و هو قوله ان الابرار لفی نعیم وان
الفجار لفی جحیم یقتضی کون الابرار فی ای فی النعیم وکون الفجار فی الحال فی الجحیم ومعلوم ان ذلک
باطل فعلمنا ان المراد کونهم کذلک بحکم الوقوع فکذا قوله وما هم عنها بغائبین محمول علی الاستحقاق وفح
یقول بموجبه الا ان الله تعالی یعفوا عنهم و یخرجهم بفضله ورحمته من النار والله اعلم المسئلة الرابعة
والثلثون فی شفاعة نبینا محمد العربی علیه الصلوة والسلام هیچکس را از امت خلاف نیست در ثبوت شفاعت
محمد علیه السلام لکن معتزله میگویند تاثیر شفاعت در زیادتی منفعت مطیعان است و ما میگوئیم هم در زیادتی
منفعت هست و هم در اسقاط از عاصیان هست و دلایل ما یکی آیات دلیل اول آنست که خداوند تعالی محمد را

عليه الصلوة والسلام فرمود كه آمرزش خواه براى جمله مؤمنين ومؤمنات واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وچون درست شده است بدليل قاطع كه فاسق مومن است پس فاسق در تحت آيه درآيد وهر كسى كه چيزى
بخواهد بگويند هر آينه مريد حصول آن چيز باشد پس معلوم شد بدين آيه كه محمد مريد آمرزش جمله گناه كاران
است آنگاه آفريدگار تعالى فرمود ولسوف يعطيك ربك فترضى چندان بدهم كه راضى شوى چنين آيت
نخستين كه محمد خواهان آمرزش عاصيان است وبآيت دوم معلوم شد كه هر چه مراد محمد باشد خداى تعالى
بدهد از هر دو مقدمه لازم آيد كه آفريدگار تعالى گناه عاصيان را ببركت قول محمد عليه الصلوة والسلام ببخشد
دليل دوم قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة
الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فنقول ليس فى ظاهر الآية ان المقصود منها ان المجرمين لا يملكون الشفاعة
لغيرهم او ان غيرهم لا يملكون الشفاعة لهم لان الفعل كما يحسن اضافته الى الفاعل يحسن ايضا اضافته الى
المفعول الا انا نقول حمل الآية على الوجه الاول غير جائز لان حملها عليه يجرى مجرى ايضاح الواضحات
فان كل احد يعلم ان المجرمين يساقون الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حمل الآية على الوجه الثانى
اذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه قال عقيبه الا من اتخذ عند الرحمن
عهدا فهذا يقتضى والتقدير ان المجرمين لا يستحقون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند
الرحمن عهدا وهذا يقتضى ان كل من اتخذ عند الرحمن دخل تحت هذه الآية ولهذا روى عن ابن عباس
رضى الله عنهما انه قال فى تلك العهد عهد لا اله الا الله اقصى ما فى الباب ان يقال اليهود اتخذ عند الرحمن عهدا
وهو الايمان بالله فوجب دخول تحت الآية لكنا نقول العام بعد التخصيص حجة فيما عداه دليل سيوم
فرمود در حق ملائكه ولا يشفعون الا لمن ارتضى وصاحب الكبيرة مرتضى عند الله لانه مرتضى بحسب ايمانه وتوحيده
ومتى صدق عليه انه مرتضى فى الصفة الفلانية صدق عليه انه مرتضى لانه متى صدق المركب صدق المفرد
واذا كان كذلك وجب ان لا يدخل تحت قوله الا لمن ارتضى والاستثناء من النفى اثبات فوجب ثبوت الشفاعة

فان

فان قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين اول ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا
لشفاعة الملائكة انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه ومن صدق عليه انه ليس بمرتضى
بحسب فسقه صدق عليه انه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم فوجب ان يكون داخلا تحت النفى الثانى انا نحمل الآية على ان
المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته بدليل قوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه
وقوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون فلم قلتم ان الله ارتضى شفاعة الفاسقين وهذا اول
المسئلة والجواب عن الاول انه ثبت فى العلوم العقلية ان المهملتين لا يتناقضان فقولنا زيد عالم
زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال ان يكون المراد عالما بالفقه غير عالم بالكلام وكذا قولنا
الفاسق مرتضى الفاسق ليس بمرتضى لا يتناقضان لانه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب افعاله اذا
عرفت هذا فنقول ثبت انه مرتضى بحسب اسلامه وثبت انه لما صدق انه مرتضى بحسب دينه فقد صدق
انه مرتضى والمستثنى هذا هو القدر فكل من صدق عليه هذا القدر وجب ان يكون داخلا فى الاستثناء و
خارجا من المستثنى منه ويلزم من هذا ان يقال الفاسق من اهل الشفاعة والجواب عن السوال الثانى انا ان
حملنا الآية على ما ذكرتم كان المرتضى هو شفاعة الشافع وان حملناها على ما ذكرناه كان المرتضى فعلا من
افعال المشروع له فقوله الا لمن ارتضى تقديره الا لمن ارتضاه والضمير ان يكون عائدا الى اقرب المذكورين
واقرب المذكورين فى هذه الآية هو المشروع له والمشفوع له واما الشافع فهو ابعدهما فوجب حمل الآية على ما قلنا
دليل چهارم فرمود فما تنفعهم شفاعة الشافعين معلوم بايد كه شفاعت در حق كافر سود مند نباشد پس بايد كه در حق
مؤمن سود مند باشد لان تخصيص الشى بالذكر يدل على ان ما عداه بخلافه دليل پنجم قوله عليه الصلوة والسلام
شفاعتى لاهل الكبائر من امتى اما معتزله را در اين مسئله هشت شبهه است شبهه نخستين قوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة استدلال بدين آيه از سه وجه است وجه اول آنست كه فرمود لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولو
اثرت الشفاعة فى اسقاط العقاب لكان اجزت نفس عن نفس وجه دوم ولا يقبل منها شفاعة واين نكره است در سياق

خلاف در اینکه دلیل سمعی مفید یقین باشد یا نه قومی میگویند دلیل سمعی البته مفید یقین نبود زیرا که دلیل سمعی موقوف
بر ده مقدمه که هر یک ظنی است و هر چه موقوف باشد بر ظنی هم ظنی باشد بیان آنکه دلیل سمعی موقوفست بر ده
مقدمه ظنی اینست مقدمه نخستین که دلیل سمعی موقوفست بر نقل لغات و نقل لغات بر طریق احادست
زیرا که راوی آن لغتها علماء لغت اند چون خلیل و اصمعی و ابو عبیده و ابن الاعرابی و باتفاق این قوم معصوم نیستند
و روایات احاد از قومی که معصوم نباشند مفید یقین نبود بلکه مفید ظن باشد مقدمه دوم آنست که تمسک
بدلایل لفظی موقوف باشد بر نحو و اصول نحو منقولست بروایات احاد اما آنچه کوفیان در اکثر مواضع تکذیب روایات
بصریان کنند و بصریان تکذیب روایت کوفیان کنند واما تعاریف نحو سمعی است بدلایلی سخت ضعیف و چون تمسک بدلایل
موقوف باشد بر نحو و درست که فروع و اصول نحو ظنی است پس مقصود حاصل شد مقدمه سوم آنست که تمسک بدلایل
لفظی موقوفست بر نفی اشتراک زیرا که بتقدیر وقوع اشتراک روا بود که مراد ازین آیت و ازین خبر این
معنی نباشد که ما تعیین کرده ایم بلکه مراد معنی دیگر بود پس تعیین این معنی موقوف نفی اشتراکست لکن
نفی اشتراک ظنی است مقدمه چهارم آنست که تمسک بدلایل لفظی موقوفست بر آنچه الاصل حمل اللفظ
علی الحقیقه زیرا که این اصل مقرر نبود روا باشد که مراد ازین لفظ این نباشد که حقیقتست بلکه آنک مجازاتست
و فی المجازات کثرة پس هیچ معنی متعین نشود لکن این که الاصل فی الکلام حمله علی الحقیقه مقدمه ظنی
مقدمه پنجم تمسک بدلایل لفظی موقوفست بر نفی حذف و اضمار زیرا که اگر حذف و اضمار جایز بودی روا بود
که نفی اثبات باشد و اثبات نفی لکن حذف در قرآن بسیار است میفرماید که لا اقسم بیوم القیمه و تفسیر معتبران
حذف کلمه لا میکنند و میفرماید ما منعک ان لا تسجد و میفرماید قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم ان لا تشرکوا
به شیئا میگویند مراد آنست که آنکه ما حرم ربکم علیکم ان تشرکوا به شیئا زیرا که ترک شرک حرام نیست بلکه شرک
حرام است و اما اضمار چنانکه میفرماید یبین الله لکم ان تضلوا میگویند تقدیر آنست که یبین الله لکم
ان لا تضلوا این چنین حذف و اضمار نفی اثبات میشود و اثبات نفی میشود پس جمله دلایل سمعی ظنی شد مقدمه

مقدمه

ششم آنست که معانی سخن بسبب تقدیم و تاخیر متغیر میشود و تقدیم و تاخیر در قرآن و اخبار بسیار وضع
کرده شود پس نفی او مظنون بود نه مقطوع مقدمه هفتم شرط تمسک بعمومات قرآن و اخبار
عدم مخصص است زیرا که بران تقدیر که مخصصی در محل نزاع موجود بود دلیل باقی نماند زیرا که عدم
مخصص مظنون بود نه مقطوع زیرا که آنچه در وسع عاقل باشد این باشد که گوید هیچ مخصصی نیافتم پس بعد
از تأمل تام باید حکم کند بعدم مخصص و عدم العلم بالشیء لا یفید العلم بعدم الشیء بل ظنا ضعیفا حاصل شود
مقدمه هشتم شرط تمسک در اثبات احکامی که قابل نسخ بود آنست که ناسخی طاری نشده باشد لکن عدم نسخ
مظنون باشد نه مقطوع چنانکه در نفی مخصص تقریر کردیم مقدمه نهم شرط تمسک بدلیل سمعی آنست که دلیل
دیگر سمعی که معارض او بود نبود لان بتقدیر ذلک المعارض لا بد فیه من الرجوع الی الترجیحات التی لا تفید الا الظن
لکن العلم بعدم ذلک المعارض السمعی مظنون لا معلوم مقدمه دهم شرط تمسک بدلیل سمعی عدم معارض عقلی قاطع
لان بتقدیر قیام المعارض العقلی لا بد من صرف الدلیل السمعی عن ظاهره و حینئذ یخرج عن کونه دلیلا لکن عدم المعارض
العقلی مظنون لا مقطوع فان اقصی ما فی الباب ان لا یعرف الانسان له معارضا عقلیا لکن عدم العلم لا یفید
العلم بالعدم پس معلوم شد که دلایل سمعی موقوفست برین ده مقدمه ظنی و المبنی علی الظنی ظنی پس معلوم شد که با
دلایل سمعی بعضی از قراین احوال که مشاهده شود یا منقول باشد بنقل متواتر منضم شود چنانکه بقوت آن قراین
آن دلایل سمعی مفید یقین شود و بالله التوفیق المسئلة التاسعة والثلثون فی الامامة
پیش از آنکه در مطلوب شروع کنیم تفصیل مذهب یاران امت محمد صلوات الله و سلامه علیه را در وجوب امامت دو قول
است قول اول و آن اختیار اکثر امت آنست که نصب امام واجبست قول دوم آنست که واجب نیست امام
آن قوم که میگویند نصب امام واجبست دو طایفه اند قومی میگویند معرفت وجوب نصب امام سمعی است و این قول جمله
اصحاب ماست و قول اکثر معتزله و زیدیانست و طایفه دوم آنکه معرفت وجوب نصب امام عقلی است و این طایفهم
دو گروه اند طایفه اول آن قوم که میگویند ما بعقل میدانیم که بر ما واجبست که از برای خود پیشوائی نصب کنیم زیرا

که نصب کردن میشود مفید دفع ضررات وی دفع ضرر از نفس کردن واجبست عقلا و این قول الجاحظ و الخیاط و ابو القسم کعبی
و ابو الحسین بصریست و طایفه دوم میگویند بر خدای تعالی واجبست نصب امام کردن از برای مکلفان
و این باقوال بسیار منشعب میشود قول اول قول طایفه ملاحده لعنهم الله است و اسمعیلیه و ایشان میگویند طریق
معرفت خدای تعالی امام است پس بر خدای تعالی واجبست که نصب کند امامی را تا خلق را معرفت خدای تعالی
تعلیم کند اینست ظاهر قول این طایفه و اگرچه از راه حقیقت ایشان منکر این همه اند قول دوم قول
اثنا عشریانست و ایشان میگویند خلق را در معرفت خدای تعالی بهیچ امام و معلم حاجت نیست لکن
بر خدای تعالی واجبست نصب امام کردن تا او لطف باشد مکلفان را در اداء واجبات عقلی و احتراز
کردن از قبایح عقلی قول سوم قول طوایف دیگر است که گویند بر خدای تعالی واجبست نصب امام کردن
تا خلق را تعلیم کند آنچه تعلق دارد بمفاسد و مصالح ایشان مثل اغذیه و ادویه و حرف و صناعات و لغات
و امثال اینها اینست تفصیل قول این جماعت که گفتند نصب امام واجب مطلقا اما آن قوم که گویند نصب
امام علی الاطلاق واجب نیست سه طایفه اند اول ابوبکر اصم میگوید در وقت فتنه و ظهور ظلم نصب
امام واجبست تا دفع شر کند از خلق اما در وقت ظهور عدل و انصاف نصب امام واجب نیست
طایفه دوم خوارج اند که میگویند در وقت ظهور فتنه نصب امام واجب نیست زیرا که روا باشد که بسبب نصب
معین مردمان متمرد شوند از طاعت او و فتنه زیاده شود اما در وقت آسایش و عدم تشویش وقت نصب
امام واجب بود و اما طایفه سوم میگویند نصب امام در هیچ وقت واجب نیست البته اینست تفصیل مذهبها در
وجوب نصب امام اما آن قوم که میگویند که وجود امام واجبست خلاف کردند در آنچه طریق تعیین امام چیست
قول اول و آن قول روافض است آنست که طریق تعیین امام نص است از خدا و رسول قول دوم
و آن قول زیدیانست آنست که طریق تعیین امام یا نص باشد چنانکه در حق علی و حسن و حسین بود یا دعوت
و خروج بشرط آنکه فاطمی باشد و عالم و زاهد قول سوم قول جمله اصحاب ماست و قول جمله معتزله و آن آنست

که طریق تعیین امام یا بیعت است چنانکه در حق ابوبکر یا آنکه امام او را ولیعهد خود کند چنانکه در حق عمر
که ابوبکر او را ولیعهد خود کرده اند بدانکه امت را اختلافست که امام بحق بعد از رسول که بود جمله اصحاب ما
و معتزله میگویند ابوبکر میگویند ابوبکر بود و جمله شیعه میگویند علی بود و جماعتی در عهد خلافت بنی عباس ظاهر
شدند و گفتند عباس بود و دلیل ما بر صحت امامت ابوبکر آنست که اجماع امتست که امام بعد از
پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم یا ابوبکر بود یا علی یا عباس و روا نبود که امام علی بوده باشد یا عباس
پس متعین شد که ابوبکر باشد و الا حق از قول جمله امت بیرون باشد و این روایت و اثبات این دلیل
به مقدمه حاجتست مقدمه نخستین آنست که اجماعست که امام بعد از رسول یکی ازین سه کس بوده است
و دلیل آنکه انصار پیش از خلافت ابوبکر درین نزاع میکرده اند و میگفتند منا امیر و منکم امیر
لکن ابوبکر با ایشان مناظره کرد و ایشان از آن قول رجوع کردند و آن قول باجماع جمله امت باطل است
و هر کس که او در کتب سیر نگریسته باشد یقین شود او را که هیچ کس بعد از پیغمبر از امت دعوی امامت
هیچ کس نکرده اند مگر دعوی امامت این سه کس مقدمه دوم و آن آنست که روا نبود که امام بعد از محمد
علی باشد یا عباس برین دلیل گفتن بر صحت این مقدمه بناست بر دو مقدمه دیگر و آن آنست که
بر آن تقدیر که امامت حق علی بوده باشد علی از محاربت و منازعت کردن با ابوبکر عاجز نبود و اما دلیل
برین آنست که علی در غایت شجاعت بود و فاطمه و حسن و حسین با غایت علو منصب ایشان با وی بودند و عباس
که عم محمد صلعم بود با وی بود و در اخبار چنین آمده که عباس علی را گفت ابسط یدک ابایعک حتی یقول الناس بایع عم
رسول الله ابن عمه فلا یختلف علیک اثنان و زبیر شمشیر کشیده بود و میگفت بخلافت ابوبکر راضی نشوم ابوسفیان که رئیس بنی امیه
بود آمده بود و میگفت ای ضیم یا بنی عبد مناف ان لی علیکم هم و الله لاملان الوادی خیلا و رجلا و جمله انصار خصم ابوبکر بودند
بسبب خلافت که ایشان طالب خلافت بودند و ابوبکر ایشان را بحجت از آن خلافت منع کرد و اگر خلافت حق علی را بودی
لابد بودی که انصار گفتندی چون تو ما را از خلافت دفع کردی ما نیز نگذاریم که تو خلافت بظلم از علی بستانی

بالتسلسل و این هردو محال است پس باید که جواز فعل خطا در حق امام حاصل نباشد و چون این جواز حاصل نباشد امام واجب
العصمه باشد پس درست شد در اثبات وجود امام و اثبات عصمت او و عین این دلیل که در اثبات صانع
و در اثبات وجوب وجود او و چون این هردو اصل معلوم کشت درست شد که لا بد است از وجود امام واجب العصمه
اما مقدمه دوم و آن آنست که چون امامی باید واجب العصمه باید که آن امام علی باشد و تقریر این سخن بنا بر دو
مقدمه است و آن آنست که اجماع امت حجت است و دلیل برین آنست که معلوم شد که روزگار خالی نیست
از شخصی واجب العصمه پس هرگاه که جمله امت اتفاق کنند بر چیزی قول آن امام واجب العصمه در میان قول
کل امت حاصل باشد و قول او جز بر حق نبود پس قول کل امت باید که حق باشد و چون این مقدمه درست شد
کوئیم اجماع امت است که امام بعد از پیغمبر یا ابو بکر بود یا عباس یا علی و اجماع امت است که ابو بکر و عباس
واجب العصمه نبودند و بدلیل عقلی معلوم شد که امام باید که واجب العصمه باشد پس باید که ابو بکر و عباس
امام نباشند و چون این هردو شخص امام نباشند باید که علی امام باشد که اگر علی امام نبود پس حق از کل امت
بیرون باشد و ما درست کردیم که این محال است پس درست شد که امام بعد از محمد علی بود و امامت
غیر علی باطل بود و هم برین طریق امامت یازده فرزند علی درست کنند و اعتماد اکثر روافض در اثبات
امامت و دلیلست شبهه دوم که میکویند پیغمبر علیه الصلوة و السلام بنص جلی تعیین امامت علی کرد و این
نص جلی بنقل متواتر بما رسیده و دلیل بر حصول آن تواتر آنست که خبر متواتر از وقایع کذشته
مشروط باشد بسه شرط شرط اول آنست که مخبران در کثرت و تباعد دیار چنان باشند که در عقل ممتنع
اتفاق ایشان بر دروغ شرط دوم آن باشد که خبر الجماعت از چیزی محسوس باشد شرط سوم
و آن آنست که حال هر طبقه از طبقات مخبران در اعصار کذشته هم برین نهج بوده است در کثرت
و امتناع اتفاق بر دروغ و تقدیر این هر سه شرط در مسئله نبوت کرده شده است و چون این معلوم کشت
نص کوئیم آن هر سه شرط در اثبات نص جلی بر امامت علی حاصل است اما شرط اول و آن آنست که مخبران

در کثرت و تباعد دیار بحدی باشند که اجماع ایشان بر دروغ کفتن محال عقلی باشد و درین مسئله
حاصل است زیرا که اثنا عشریان با کثرت ایشان و تباعد دیار ایشان در مشارق و مغارب
عالم همه اخبار میکنند از حصول آن نص جلی و اما شرط دوم و آن آنست که این خبر دادن
از امری محسوس باشد هم حاصلست زیرا که محمد و علی هر دو شخص محسوس بوده اند و نص کردن محمد علیه الصلوة
والسلام بر امامت علی علیه السلام هم محسوس است و اما اثبات شرط سوم و آن آنست که حال
این مخبران در کثرت و امتناع کردن بر دروغ در کل اعصار کذشته همین بوده است و دلیل بر حصول این
شرط آنست که اعتماد ما در اثبات این شرط در دیگر جایها چون مراد وجود محمد علیه الصلوة و السلام و اولاد
علی آنست که اگر این خبر در بعضی اعصار منتهی شدی بروایت احاد بایستی که ما را امروز معلوم بودی که راویان
این خبر در فلان وقت بحد تواتر نبوده اند بلکه بحد احاد بوده اند و این دلیل بعینه در مسئله حاصل است
زیرا که اگر رواة این نص جلی در بعضی اعصار کذشته در حد تواتر نبودندی امروز ما را معلوم بودی
که در فلان عصر این راویان بحد احاد بوده اند و چون الحال چون ایشان معلوم نیست دانستیم که راویان
بجمله اعصار بحد تواتر بوده اند و چون ثبوت این هر سه شرط درین خبر درست شد معلوم کشت که نص جلی ثابتست
بسبب تواتر و خبر تواتر مفید علم است پس امامت علی بنص جلی درست شد شبهه سوم آنست که نصب
امام بطریق بیعت باطل است و چون طریق بیعت باطل شد باید که ابو بکر امام نبود اما بیان آنکه بیعت باطلست
بچهار دلیل دلیل اول آنست که اینجا آنست که بیعت میکنند اگر ایشان را این تصرف نباشد محال باشد که ایشان را
قدرت آن بود که کسی دیگر را چنان کنند که او در حق ایشان متصرف شود زیرا که چون نا شایستکی ذات او مانع است
یقدر علی اثباته لغیره و حاصل کلمه هذا الکلام آنست که اگر این بیعت کنندکان خواهند که کسی را چنان کردانند که در
تصرف تواند کردن نتوانند چون نمیتوانند که کسی را تصرف کننده کردانند در حق یک شخص چگونه معقول باشد که
شخصی را متصرف کردانند در کل عالم پس معلوم شد که بیعت باطل است دلیل دوم آنست که بیعت بودی یا بعقد

عظیم زیرا که اهل هر مذهب گویند که امام شخصی باشد که بر مذهب ما باشد و از شهرها باشد و هر کس گوید که این شخص که
من بروی بیعت کرده ام از آن دیگر اولیتر است پس معلوم شد که نصب امام بطریق بیعت بودی باشد
ما مار فتنه و معلوم است که مقصود از نصب امام دفع فتنه است پس معلوم شد که نصب امام بطریق
بیعت منافی و مناقض آن چیز است که مقصود از نصب امام اوست و چون چنین باشد طریق بیعت باطل
بود دلیل سوم آنست که منصب امامت از منصب قضا و احتساب عظیم تر است و چون احاد امت را
ممکن نیست تولیه قضا و امارت و احتساب کردن چگونه ممکن باشد ایشان را تولیت اعظم مناصب کردن
دلیل چهارم آنست که امامت نیابت خدای تعالی و نیابت رسول خدای است و نیابت کسی کردن
جز بدستوری آن کس نتوان کردن پس طریق ثبوت امامت نص باید نه اختیار امت پس درست شد
بدین دلیل که بیعت طریق نصب امام نیست و طریق امامت ابوبکر جز در بیعت نیست چون بیعت
باطل شد باید که امامت ابوبکر باطل باشد و چون امامت ابوبکر باطل شد لازم آید که امامت علی متعین
باشد لان السنی والشیعی قد اتفقا علی انه لا امام الا احدهما فلما بطلت امامة ابی بکر تعین امامة
علی رضی الله عنه جواب گوییم دیگر حجت طریق امامت ابوبکر بیعت نیست بلکه نص است
اگر منصوص علیه بودی در روز سقیفه منتظر بیعت نبودی چون منتظر بیعت بود دانستیم که منصوص علیه
نبود شبهه چهارم آنست که امام منصوص علیه باید و چون چنین باشد امام جز علی نباشد دلیل
بران که امام منصوص علیه باید پنج وجه است وجه اول آنست که امام باید که واجب العصمه باشد
چنانکه درست کرده ایم و باید که افضل خلق باشد در کل فضایل دینی چنانکه حجت آن تقریر کنیم و باید
که اعلم خلق بود بکل علوم دینی و باید که مسلمان باشد فیما بینه و بین الله و طریق معرفت این خصال
جز بنص معلوم نباشد اما وجوب عصمت صفتی است در باطن و جز خدا بران مطلع نبود و همچنین
آنکه گفتیم باید که اعلم خلق باشد زیرا که معیار در علوم خلق جز خدای نداند و چون درست شد که این

صفات معتبر است در صحت امامت و درست شد که معرفت آن صفات جز بنص ممکن نیست پس معلوم شد که
که طریق نصب امام جز نص نتواند بود دلیل دوم آنست که هرگز مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم از
مدینه بیرون نشد الا شخصی را خلیفه خود کرد در مدینه و معلوم است که سبب این استخلاف آن بود
تا کار رعیت منظوم باشد و خللی بمصالح ایشان راه نیابد و همچنین بعد از مرگ سهم تر است زیرا که
در وقت غیبت اگر اصلاح مهمات کردن دشوار تر باشد ممکن فی الجمله باشد اما بعد از مرگ اصلاح
مهمات مشغول بودن ممکن نیست پس چون پیغمبر علیه الصلوة والسلام در وقت سفر هرگز استخلاف ترک
نکرد بعد الموت همین باشد که ترک استخلاف نکرده باشد دلیل سوم آنست که سید علیه الصلوة والسلام
گفت انما انا لکم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم الی الغائط فلا یستقبل القبلة ولا یستدبرها پس
همچنان که واجب باشد بر پدر که در وقت مرگ شخصی معین را وصی فرزندان خود کند تا ایشان نمانند
باید که بر پیغمبر واجب باشد در وقت مرگ که شخصی را وصی امت خود کند تا در دین ضایع نشوند دلیل چهارم
آنست که مصطفی صلی الله علیه و سلم در بیان شریعت بدرجه بود که در استنجا کردن سعی او امت را
بیاموخت و معلوم است که منصب امامت اعظم مناصب دین است پس آن پیغمبر که در استنجا کردن سعی ادب
امت را بیاموزد کی روا بود که از دنیا بیرون شود و در اعظم مهمات و آن امامت است هیچ سخن نفی
و اثبات نگوید دلیل پنجم آنست که مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم آنگاه از دنیا بیرون رفت که کار
دین تمام شده بود قال الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و امامت اعظم ارکان دین است
پس کار امامت باید که پیشتر از وفات پیغمبر تمام شده باشد و این آنگاه باشد که بر امامت شخصی نص کرده بود
بمجموع این دلیلها معلوم شد که امام علی علیه السلام باشد از قبل خدای تعالی و رسول خدای و چون این درست شد گوییم
ابوبکر منصوص علیه نبود زیرا که اگر منصوص علیه بودی بایستی که امامت خود را منصوص بیعت نداندی زیرا
که باتفاق جمله امت ابوبکر در تقیه نبود و لکن بتواتر معلوم است که تا قوم بروی بیعت نکردند او دعوی امامت نکرد

پس لازم آید که علی امام باشد و غیر علی امام نباشد   مقدمهٔ نخستین در بیان آنکه علی افضل خلقست بعد از رسول صلی الله علیه وسلم
بر صحت این مقدمه سه دلیل است دلیل اول آنست که حق تعالی محمد را فرمود که قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءکم ونساءنا
ونساءکم وانفسنا وانفسکم و در اخبار متفق آمده که انفسنا علی بود و محالست که نفس محمد عین نفس علی باشد پس باید
که از این سخن مساوات و مماثلت باشد پس صفتی که محمد را بود باید که مثل آن علی را بوده باشد تا مساوات
حاصل شود ثم الدلیل علی ان الاشتراک فی النبوة لم یحصل فلا جرم خرج من تحت اللفظ پس باید که مساوات
در باقی صفات حاصل باشد لکن اتفاق است که محمد افضل خلق بود پس بحکم مساوات باید که علی افضل خلق بود لان
الاحب للافضل یجب ان یکون افضل دلیل دوم آنست که در خبر طیر مصطفی صلی الله علیه وآله وسلم گفت
اللهم ائتنی باحب خلقک الیک یاکل معی هذا الطیر و معنی محبت خدای تعالی بنده را کثرت ثواب باشد پس بحکم این خبر
باید که علی اکثر ثوابا من جمیع الخلق باشد و مراد از افضل اینست دلیل سوم علی اعلم صحابه بود و اعلم افضل است
و دلیل بر آنکه علی اعلم صحابه بود آنست که موجبات این زیادتی در اول عمر حاصل بوده است آنست که هیچ
شک نیست که علی در غایت ذکاوت و فطنت بود و هیچ شک نیست او سخت حریص بود بر تحصیل علم و از اول وجوب دور بود
و هیچ شک نیست که از اول عهد کودکی شاگرد مصطفی محمد علیه الصلوة والسلام بود و از یکدیگر جدا نبودندی و هیچ
شک نیست که هیچ استاد عالم را کاملتر از محمد نبود و هیچ شک نیست که چون شاگرد در غایت زیرکی باشد
و در غایت حریصی بر تحصیل علم پس استاد باید در غایت علم پس انچنین شاگرد با چنان استاد سالهای
بسیار در یک خانه باشند و انچنین استادان چنان شاگرد را بغایت دوست دارد لابد باشد
که انچنین شاگرد در علم بغایت کمال برسد و این همه مقدمات یقینی است و این معانی در حق ابوبکر موجود
نبود زیرا که ابوبکر بخدمت بوقت بزرگی رسید و علم آموختن در وقت صغر بیار باشد که در وقت پیری
واما علی همه روز با محمد علیه السلام بودی و ابوبکر نه چنین بود پس بحکم این مقدمات معلوم شد که علم علی بیشتر بود
از علم جملهٔ صحابه واما بیان حصول این زیادتی در آخر عمر دو وجه است وجه اول آنست که اکثر از علی روایت

دلائل

در تقدیر توحید و عدل و نبوت و معاد از هیچ یک از صحابه صد یک آن نقل نیست فاما علم فصاحت معلوم است
که بعد کلام الله و کلام رسول هیچ از فصحا و بلغا متقدم و متاخر مثل سخن علی در فصاحت نیست بلکه سخن
او در قوت و استعلا با سخن هیچ کس از متقدمان و متاخران نسبت ندارد واما علم تفسیر اکثر مفسران شاگردان
عبد الله عباس اند و عبد الله عباس شاگرد علی بوده است و این ظاهر است واما علم کلام هیچ خلاف نیست
که آغاز این علم از وی پدید آمد و جملهٔ فرق متکلمان بوی منسوبند   انتساب معتزله بوی سخت ظاهر است
واما اشعریان انتساب ایشان با بوالحسن اشعری است و اشعری شاگرد ابو علی جبائی است از معتزله
و انتساب ابو علی بعلی چنانست که گفتیم پس انتساب اشعریان هم بطریق بعلی باشد اما که در غایت بعد اند
از دوستی علی آن قدر علم که ایشان را بوده است هم بعلی منسوبست زیرا که اکابر خوارج همه لشکر علی
بودند و شاگردان او بودند و نافع ازرق و عبد الله اباض و دیگر اکابر خوارج شاگردان ابن عباس
بودند و ابن عباس شاگرد علی بود پس بدین طریق معلوم شد که جملهٔ فرق متکلمان اسلام همه شاگردان علی
بوده اند و معلوم است که اشرف طوائف اسلام متکلمانند زیرا که مسائل از مقلد فاضلترانست پس
اشرف طوائف اسلام همه شاگردان علی ابن ابی طالب اند واما در علم فقه حکمی بود که گفت والله
لو کسرت لی الوسادة ثم جلست علیها لقضیت بین اهل التوریة بتوریتهم و اهل الانجیل بانجیلهم و بین اهل
الزبور بزبورهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آیة انزلت فی بر ولا بحر ولا سهل ولا جبل ولا سماء
ولا ارض ولا لیل ولا نهار الا وانا اعلم فیمن نزلت وفی ای شیء نزلت اگر سائلی گوید ابوهاشم درین
طعن کرده است و گفته است حکم کردن بتوریه روا نبود زیرا که توریة منسوخ است و حکم کردن بمنسوخ روا
نبود جواب معنی سخن آنست که از توریة و انجیل دلایل بر صحت نبوت محمد علیه الصلوة والسلام بیرون آرم
والثانی یعنی که حکمی که شرع ما با شرع متقدمان در آن برابر باشد آیاتی که موجب حکمها باشد از توریة
بیرون آرم همچنانکه پیغمبر علیه الصلوة والسلام بکرد در وقت ایجاب رجم کردن وجه دوم در بیان زیادتی علم

علی آنست که پیغمبر علیه الصلوة والسلام فرمود اقضاکم علیّ وقضا کردن محتاج جمله علوم دین باشد پس
چون در همه قضا بر همه راجح بود باید که در جمله علوم راجح بوده باشد وجه سیوم آنست که روی
ان عمر امر برجم امراة ولدت لستة اشهر فنبهه علی بقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا وبقوله
والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین فترک عمر رجمها وقال لولا علی لهلک عمر وروی
ان امراة اقرت بالزنا فامر عمر برجمها وکان حاملا فقال علی ان کان لک سلطانا علیها فما
سلطانک علی ما فی بطنها فترک عمر رجمها وقال لولا علی لهلک عمر فان قیل لعل عمر امر برجمها من غیر تفحص
عن حالها وظن انها لیست بحامل فلما نبهه علی ترک رجمها قلنا فهذا یوجب انه ما کان یحتاط فی
سفک دماء الناس وهذا اشد من الاول وروی ان عمر قال یوما علی المنبر الا لا تغالوا فی مهورهن لکم
فمن غالی فی مهر امراة جعلته فی بیت المال فقامت عجوز وقالت یا امیر المؤمنین اتمنع منا ما جعله الله
لنا قال تعالی وان اردتم استبدال زوج مکان زوج وآتیتم احدیهن قنطارا فلا تاخذوا منه
شیئا فقال عمر کلکم افقه من عمر حتی المخدرات فی البیوت فهذه الوقایع وقعت لغیر علی ولم یقع
شبهها لعلی علیه السلام وجه چهارم آنست که بیشتر مفسران مسلم میدارند که ان آیت وتعیها اذن واعیة در حق علی
آمده است ومدح کردن بزیادتی فهم آنگاه ثابت شود که او کمال فهم در غیر او ثابت بود پس درست شد
بدین وجوه که علی اعلم صحابه بود وچون این معنی درست شد باید که افضل باشد لقوله تعالی قل هل یستوی الذین
یعلمون والذین لا یعلمون وقال تعالی یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات دلیل چهارم
آنست که جهاد بیشتر بود از جهاد ابوبکر وچون چنین باشد باید که علی افضل باشد اما مقدمه نخستین
از باب متواترات است پس آنرا بدلیل حاجت نباشد واما مقدمه دوم وآن آنست که هر کس که جهاد بیشتر
فضل او بیشتر دلیل برین آنست که خدای تعالی میفرماید فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا
عظیما وبدین هر دو ظاهر شد که علی فاضلتر بود از ابوبکر دلیل پنجم قصه فتح خیبرات وما روی انه

علی

علیه الصلوة والسلام بعث ابا بکر الی خیبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع ایضا منهزما وبلغ ذلک رسول الله
صلی الله علیه وآله وسلم فبات لیلته مهموما فلما اصبح خرج الی الناس ومعه الرایة فقال لاعطین الرایة الیوم رجلا
یحب الله ورسوله ویحبه الله ورسوله کرارا غیر فرار فتعرض لها المهاجرین والانصار فقال النبی علیه الصلوة والسلام
این علی فقالوا انه ارمد العینین فتفل فی عینه ثم دفع الیه الرایة ثم قالوا هذا الحدیث وکیفیة هذه الواقعة یدل
علی ان ما وصف النبی علیه الصلوة والسلام علیا علیه السلام لم یکن ثابتا لابی بکر وعمر لانهما رجعا منهزمین وعتب الرسول
علیه الصلوة والسلام من ذلک وانکر ثم قال لاعطین الرایة رجلا من صفته کذا وکذا وهذا یوجب ان شیئا
من هذه الصفات ما کان حاصلا لاولئک الذین غضب الله علیهم الا یری ان ملکا حصیفا لو ارسل رسولا
الی غیره فی مهم فغرط الرسول فی دار تلک الرسالة فغضب الملک لذلک وقال لارسلن غدا رسولا حصیفا حسن
القیام باداءها لکان کل عاقل یعلم ان الذی وصف الرسول الثانی واثبته لیس موجودا فی الاول و
لیس هذا من باب دلیل الخطاب انما هو استدلال بکیفیة مجری الاحوال علیه دلیل ششم آنست که ایمان علی
متقدم بود بر ایمان ابوبکر وچون چنین باشد علی افضل بود اما بیان مقدمه نخستین بسه دلیل است دلیل اول
آنست که روایت میکنند که علی علیه السلام بر منبر بصره گفت انا الصدیق الاکبر آمنت قبل ان یومن ابوبکر واسلمت
قبل ان یسلم ثم قالوا انه ادعی ذلک فی مجمع الناس وما کذبوه فدل ذلک علی ان هذا المعنی کان ظاهرا فیهم
وعن سلمان الفارسی انه علیه الصلوة والسلام قال اولکم ورودا علی الحوض اولکم اسلاما وعن علی ابن ابی طالب علیه السلام
وعن انس بن مالک قال بعث رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم یوم الاثنین واسلم علیا یوم الثلثاء وعن عبد الله
بن الحسن قال کان امیر المؤمنین یقول اول من صلی واول من آمن بالله ورسوله ولم یسبقنی الی الصلوة الا نبی الله
وان راه عرف وعادات اینمعنی یقتضی دیگر است زیرا که علی ابن عم وهم نشین وشاگرد محمد بود وابوبکر از محمد
بیگانه بود وسخت دور باشد که محمد علیه الصلوة والسلام ابتدا با بیگانه در میان نهد پیش از آنکه با نزدیکان خود
در میان نهد وانذر عشیرتک الاقربین اگر سابق گوید اگر مسلم میداریم که اسلام علی بر اسلام ابوبکر مقدم بود

قالت عایشه کنت عند النبی صلعم اذا قبل علی فقال هذا سید العرب فقلت بابی و امی الست سید العرب فقال
انا سید العالمین و هو سید العرب دلیل شانزدهم انس روایت کرد که مصطفی علیه الصلوة و السلام فرمود که ان اخی
و وزیری و خیر من اترک بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی ابن ابی طالب دلیل هفدهم ابن مسعود روایت
کرد از مصطفی علیه الصلوة و السلام علی خیر البشر فمن ابی فقد کفر دلیل هجدهم آنست که علی هرگز کفر نیاورد و ابوبکر
در جاهلیت کافر بود لقوله تعالی ان اکرمکم عند الله اتقکم دلیل نوزدهم آنست که احمد بیهقی در فضایل الصحابه
از رسول صلی الله علیه و سلم نقل فرموده که من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابرهیم فی حلمه
و الی موسی فی هیبته و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی ابن ابی طالب و هذا یدل علی ان علیا کان مساویا
لهولاء الانبیاء علیهم السلام فی هذه الصفات و لاشک ان هولاء الانبیاء کانوا افضل من ابی بکر و بر
الصحابه و المساوی للافضل افضل فوجب ان علی افضل منهم دلیل بیستم آنست که همچنانکه حصول احاد آن
صفات موجب فضیلت است حصول مجموع آن صفات هم موجب فضیلت است و بیان این سخن بنا است بر دو
مقدمه مقدمه نخستین آنست که انواع فضایل سه است اول فضایل نفسی و آن اشرف فضایل است
دوم فضایل بدنی و آن مرتبه وسطی است در فضایل سوم فضایل خارجی چون مال و جاه و نسب
و این مرتبه بازپسین است در فضایل پس هر یک ازین سه قسم بر دو قسم است یکی خلقی و غریزی دوم
اکتسابی پس مجموع انواع فضایل بر شش قسم است مقدمه دوم آنست که فضایل نفسی حقیقی دو نوع
بیش نیست یا علم است یا قدرت و کمال قدرت آن باشد که بروی آسان بود فعل اصلح و احسن و اوفق را
در وجود آوردن و اگر مانعی در راه آید از حسن فعل بر آن مانع التفات ناکردن مثلا کمال قدرت آدمی
آن باشد که قادر باشد بر تحصیل اصلح افعال شهوانی و غضبی زیرا که اگر عاجز باشد از تحصیل اصلح آن افعال
ناقص باشد و باید که چنان باشد که این افعال آسانی بر وجه اصلح در وجود تواند آوردن زیرا که اگر چنین نباشد
آنرا در باب شهوانیات مجبور گویند و در باب غضبیات تهور گویند و اگر مانعی در پیش آید از تحصیل آن

افعال

افعال بر نوجه بدان مانع التفات نکند چون این هر دو مقدمه معلوم شد بمقصود باز گردیم و گوییم
اینجمله اقسام فضایل در حق علی جمع بود اما علم غریزی و آن عقلی است ظاهر است که او درین سخن کامل بود
و کمال آن بکمال علم مکتسب معلوم شود و ما بیان کردیم که علم علی از علم همه کاملتر بود و اما قدرت غریزی
ظاهر است که سخت کامل بود بلکه گویی آن قوت با نور الهی آمیخته بود و ازینجا گفت و الله ما قلعت باب خیبر
بقوة جسدانیة بل بقوة الهیة و تحقیق این سخن آنست که مرد عارف را چون نور جلال خداوند تعالی
در دل او تجلی کند اثر نور بجمله قوتهاء او برسد تا باشد که مرد عارف هر چند که سخت ضعیف باشد لکن
در وقت مکاشفه و تجلی او را قوتی پدید آید که بواسطه آن کارهای سخت تواند کرد و یقین است که
آنچه گفت ما قلعت باب خیبر بقوة جسدانیة و لکن بقوة الهیة ازین باب بوده است و اما الخلق کسبی
که کمال این قوت آنست که تا شر در فعل اصلح و احسن باشد هم ظاهر است زیرا که هر فعلی که صادر شود
آن فعل یا از برای خدمت خالق بود یا از برای مخلوقی دیگر بود یا از برای خود بود آن فعل که از برای
خالق بود احسن وجوه او آن باشد که مقرون باشد بغایت تعظیم خالق و غایت تضرع و تذلل بنده
و هر کس که کتب سیر نگرسته باشد داند که علی درین باب بغایت کمال بوده است اما قسم اول از برای مخلوق بود یا آن مخلوق
دشمن دین خدای باشد یا دوست دین خدای اگر دشمن دین خدای تعالی باشد معاملت بوی یا
بقول باشد یا بفعل و اما قسم دوم و آن سخن گفتن است با اعداء دین و اصلح آن سخنها آنست که او را بدلایل
و بینات ارشاد کند براه حق و از شبهات او جوابات ظاهر گوید و محاسن شرایع بروی عرضه دارند و معلوم
است که مقام علی درین باب سخت عالی بوده است زیرا که مثل آن خطبها که او راست در توحید و عدل و نبوت و انار حکمت
در خلق آسمان و زمین و نبات و حیوان کسی را نیست نوع اول و آن معاملت کردن با دشمنان خدای تعالی
بفعل و اصلح آن اعمال جهاد کردن است و معلوم است که درجه علی درین باب چگونه است و اما معاملت کردن با دوستان
دین خدای انواع است نوع اول با ایشان تواضع کردن و روی تازه داشتن و علی درین باب بحدی بود که او را گفتند

فتح کعبه و هرگز در غیر وقت محاربه کسی را نزد و کسی را برنجانید و کمال شجاعت این باشد که در وقت محاربه
مردی چنان باشد و در حق غیر وقت برفق و خوشخویی چنین نوع دوم آنست که یاری دادن
ضعیفان کند هم بجان هم بتن و درجه ان چنان بود که خدای تعالی خبر میدهد و یطعمون الطعام علی حبه
مسکینا و یتیما و اسیرا نوع سوم ایثار نزار از هفوات و زلات نگاه داشتن و درجه او درین باب چنان بود
که عمر گفت لولا علی لهلک عمر و اما آن افعال که مقصود ازوی رعایت جانب خود باشد انواع است
نوع اول آنست که در مطاعم و ملابس مبالغت نکند و حال مرتضی علی درین باب سخت ظاهر است نوع
دوم آنست که زندگانی را بنزدیک او بس وقعی نباشد و حال او درین باب بحدی بود که در شب غار بجایگاه
محمد علیه الصلوة والسلام بخفت و در آن وقت خوف جان بود و باخر کار چون عبد الرحمن ملجم علیه اللعنة والسخط
من الله تعالی و الملائکة والناس اجمعین زخم بروی زد گفت فزت و رب الکعبة نوع سوم آنست که
برای اظهار حق هر رنج که بتن او رسد تحمل کند و به محاربت او مع الناکثین و القاسطین والمارقین دلیل
ظاهر است برین کمال این اشارت باصول کمالات نفسانی اما آنچه درین مکتسب است و آن چون علم کیفیت
محاربت و علم کیفیت ریاضت نفس است و او درین هر دو باب استاد جمله عالمست زیرا که جمله اصحاب صلاح
او اند و جمله صوفیان و ارباب ریاضت شاگردان او یند و عجب آنست که این دو صفت ضد آنند زیرا که
در استعمال سلاح و مبارزه همه قوت دل باید و دلیری نمودن و در باب ریاضت همه شکستگی و بیچارگی باید و او در هر دو
مقام بدرجه کمال بوده است اما الکمالات الخارجة اما آنچه مکتسب نیست نسب است و معلومست که درین باب از همه صحابه
کاملتر بود زیرا که ابن عم محمد صلی الله علیه و آله و سلم او بود اگر کسی گوید که عباس عم بود پس او کاملتر باشد
جواب گوییم عباس برادر پدری عبد الله بود و برادر مادری نبود و اما ابو طالب برادر مادری و پدری
بود جواب دوم فرزندان و معلوم است که هیچ کس را از صحابه فرزندان بدان بزرگواری نبود که او را بود
و آنچنان اکابر افاضل و زهاد و مقربان خدای تعالی که در احفاد و شجره او بود در نسل هیچ کس نبود

وجه منصب باشد عالی تر از آن که آل محمد فرزندان او یند هر روز چند بار باید گفتن در نماز اللهم صل علی محمد
و آل محمد و سوم عمر دراز در مسلمانی و معلوم است که عمر او در مسلمانی بیشتر بود از عمر دیگر صحابه
و چهارم اتباع و اشیاع مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم در حق شیعه او گفته است لا یحبک الا مومن تقی
ولا یبغضک الا منافق شقی و اما آنچه ازین نوع مکتسب است انواع است یکی جفت صالحه
و فاطمه سیدة النساء العالمین بود و جفت او بود و محمد علیه الصلوة والسلام صهر او بود و دیگر هیچکس را
پس او بنو فرزند نوع دوم مال بسیار حلال و آنرا در راه خدای تعالی خرج کردن و معلوم است که اکثر
اموال او را حاصل شد از غزوات و آنرا در راه رضای خدای تعالی خرج کرد و دلیل علیه قوله تعالی و یطعمون الطعام
و قوله و یؤتون الزکوة و هم راکعون و قوله الذین ینفقون اموالهم باللیل والنهار سرا و علانیة
قالوا کانت لعلی کرم الله وجهه اربعة دراهم فانفق واحدا منها باللیل و واحدا بالنهار و واحدا بالسر
و واحدا بالعلانیة و قوله فقدموا بین یدی نجویکم صدقة و روی عن ابی جعفر محمد ابن علی انه قال قبض
علی ابن ابی طالب رضی الله عنه و علیه سبعون الف درهم فقضاها الحسین بن علی قال قال جابر الجعفی قلت
لابی جعفر من این اجتمعت هذه الدیون و انه ما کان من المسرفین فقال کان ینفق علی شیعته
معلوم شد که انجمله اقسام فضایل که احاد ان عزیز الوجود باشند در حق علی جمع بود اینست
مجموع بیست دلیل بر آنچه علی افضل الصحابه است و اما مقدمه دوم و آن آنست که انکس که افضل الصحابه بود باید
که امام او باشد دلیل برین آنست که در بدیهه عقل مقرر است که کامل را تابع ناقص کردن قبیح باشد و اگر کسی
مدرسه کند و مردی که در علم فقه متوسط باشد او را صفت مدرسه دهد پیش فتوی ابو حنیفه را بفرماید تا متابع
و مستفید او باشند و درس او را انکار کنند این معنی نزدیک عاقلان ناپسندیده باشد و چون معلوم شد
که تقدیم ناقص بر کامل لایق حکمت نیست و معلومست که منصب امامت اعظم مناصب دینی است باید که
افضل خلق بود و درست گشت که امامت مفضول با وجود فاضل جایز نبود والله اعلم شبهه هفتم

با جملهٔ امت و لفظ ولی را دو معنی است یکی ناصر دیگر متصرف چنانکه میفرماید والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض و باید که در معنی سیوم محتمل باشد تقلیلا للاشتراک و چون این درست شد گوییم مراد از ولی درین آیت روا نبود که بمعنی ناصر و دوست باشد زیرا که ولایت بدین معنی عام است در حق جملهٔ مؤمنین و مؤمنات چنانکه میفرماید والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض و ولایت درین آیت که مذکور است خاص است بدین جماعت که موصوفند بدین که یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة وهم راکعون زیرا که کلمهٔ انما مفید حصر است و چون ولایت بمعنی نصرت عام است و ولایت درین آیت خاص لازم آید که ولایت درین آیه بمعنی نصرت نبود و چون بدین معنی نبود باید که بمعنی متصرف باشد زیرا که ما درست کردیم که اینجا معنی سیوم نیست پس درست شد که معنی آیه اینست که متصرف در شما که کل امت آید هیچ کس نیست مگر خدای تعالی و رسول خدا و مؤمنانی که موصوفند بدین آیت که یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة وهم راکعون و هر کس که متصرف باشد در کل امت او امام باشد زیرا که معنی امام بیش ازین نیست که متصرف و نافذ الحکم باشد در کل امت پس درست شد که این آیت دلیل است بر امامت شخصی معین و چون اینقدر درست شد گوییم که این شخص معین باید که علی باشد زیرا که امت را درین آیه دو قول است اول آنکه این آیت دلیل نیست بر امامت هیچ کس دوم آنست که این آیت دلیلست بر امامت علی پس اگر این آیه دلیل بوده باشد بر امامت غیر علی حق خارج باشد از قول امت و این محالست پس درست شد که این آیت دلیلست بر امامت شخصی معین باید که دلیل باشد بر امامت علی رضی الله عنه شبههٔ سیزدهم قوله علیه الصلوة والسلام من کنت مولاه فعلی مولاه و ما درین خبر دو مقام است اول دلیل کردن بر صحت خبر دوم برین آنست که امت را درین خبر دو قول است اول منکران امامت علی و ایشان بدین خبر تمسک میکنند در اثبات فضیلت علی دوم مثبتان امامت علی و بر هر دو تقدیر این خبر مقبول کل امت باشد پس باید که این خبر درست شود والا امت بر خطا اجماع کرده باشند و این باطلست مقام دوم

آن

آنست که بیان کردیم که این خبر دلیلست بر امامت علی و این از دو وجهست وجه اول آنست که بیان کردیم که این خبر دلیل است که مصطفی علیه الصلوة والسلام پیش از آن که این سخن بگفت گفت الست اولی بکم من انفسکم قالوا بلی فقال علیه الصلوة والسلام من کنت مولاه فعلی مولاه و ما را در بیان این وجه به مقدمه حاجتست مقدمهٔ نخستین آنست که لفظ مولی محتمل اولی است والدلیل علیه قوله تعالی وما ویکم النار هی مولیکم قال المفسرون معناه النار اولی بکم پس معلوم شد که لفظ مولی محتمل اولی است مقدمهٔ دوم آنست که مراد از لفظ مولی درین خبر اولی است و دلیل برین آنست که لفظ مولی محتمل اولی است یا محتمل معنی دیگر است یا محتمل معنی دیگر نیست اگر محتمل معنی دیگر است پس لفظ مولی مجمل باشد و او محتاج بیان باشد و این مقدمه صالح است که بیان او باشد پس باید که مقصود از آن ذکر مقدمه باشد تا او بیان او مجمل باشد پس معلوم شد که خواه لفظ مولی مجمل باشد پس معلوم شد که خواه لفظ مولی محتمل معنی دیگر جز اولی باشد و خواه نباشد باید که مراد از مولی درین خبر اولی باشد مقدمهٔ سیوم آنست که چون بمعنی اولی باشد دلیل باشد بر امامت زیرا که تقدیر خبر چنین شود که فمن کنت مولاه فعلی اولاه به لکن لفظ اولی مطلق آمده پس باید که آن اولیت حاصل باشد در همه احکام بدلیل صحة الاستثناء و بدلیل انه لو لم یکن کذلک لصار مجملا والاصل عدم الاجمال و معنی اولیت این باشد که نفاذ حکمه فیهم اولی من نفاذ حکمهم فی انفسهم و معنی امامت جز این نیست پس درست شد که این خبر دلیلست بر امامت علی علیه السلام وجه دوم در استدلال بدین خبر آنست که لفظ مولی در لغت عرب بمعنی معتق و بمعنی حلیف و بمعنی ابن العم و بمعنی دوست و بمعنی متصرف آمده و اتفاق است که مراد از آن چهار معنی نخستین نیست یعنی معتِق و معتَق و حلیف و ابن العم در روا نبود که مراد دوست باشد زیرا که این معنی سخت ظاهر است و لایق نبود که پیغمبر علیه الصلوة والسلام از برای تقریر معنی واضح جمع را گرد کند و منبر نهد و او را دست گیرد و بالای منبر بر آرد و چون این معنی شد درست شد که مراد ما از مولی درین خبر متصرفست و معنی امامت جز تصرف نیست پس معلوم شد که این خبر دلیل است

برامامت علی علیه السلام شبهه سیزدهم قوله علیه الصلوة والسلام انت منی بمنزلة هرون من موسی
بر صحت خبر آنست که در خبر پیش گفتیم اما آنکه این خبر دلیلست بر امامت علی بنا بر سه مقدمه واثبات را
درین خبر دو وقت اما مقدمه نخستین آنست که هرون خلیفه موسی بود علیه السلام بعد از وی دلیل بر آنست که
هرون خلیفه موسی بود پیش از وفات پس باید که خلیفه موسی بود بعد از وفات بیان آنکه هرون خلیفه
موسی بود در حال حیوة آنست که خداوند تعالی میفرماید واذ قال موسی لاخیه هرون اخلفنی فی قومی
واین آیت صریحست در آنکه هرون خلیفه موسی بود در حال حیوة بیان آنکه چون خلیفه بود در حال حیوة باید
که خلیفه بودی اگر بماندی بعد از موسی آنست که چون خلیفه بودی در حال حیوة پس اگر خلیفه نبودی بعد
از ممات این سبب نقصان حال هرون بودی در چشم امت زیرا که هر کس که بر قومی فرمان دهنده باشد
پس از فرمان روائی انکس در چشم خلق ناقص شود وکاری کردن که موجب نقصان انبیا باشد جایز نباشد
پس درست شد که هرون بعد از موسی علیه السلام اگر بماندی لابد بودی که خلیفه موسی بودی مقدمه
دوم آنست که منازل و مراتب بر دو قسم است اول آنکه واقع باشد دوم آنکه لو بقی لوقع ومثال این
آنست که پسر را باید دو درجاتست اول آنست که پدر بمرده باشد و پسر میراث او بگرفته باشد دوم
آنکه هنوز پدر نمرده باشد و درین وقت اگرچه میراث برگرفتن حاصل نباشد لکن این معنی اگر پدر بمرد در دارهٔ
او باشد حاصل باشد وهذا المعنی هو کونه بحیث لو مات لورثه حکمی است حاصل مستقر ومتحقق فی الحال یعنی
احد المیراث او مقدر سیقع اما کونه بحیث لو مات لاخذ المیراث حکمی است حاصل فی الحال و چون این درست شد
گوئیم هرچند هرون علیه السلام پیش از موسی علیه السلام متوفی شد لکن هرون حصل له فی حیوته کونه بحیث لو عاش بعد موسی لکان
خلیفة له فکانت هذه الصفة منزلة من منازله من موسی علیه السلام وهی منزلة متحققة موجودة حاصلة مقدمه سوم آنست که این که
میگویند انت منی بمنزلة هرون من موسی متناول جمله منازلست و برین دو دلیلست دلیل اول آنست که اگر متناول جمله منازل نباشد
وتعیین این منزلت مذکور نیست پس لفظ مجمل شود وذلک علی خلاف الاصل دلیل دوم آنست که درین خبر

گفت الا انه لا نبی بعدی و این استثناست و دلیل آنست که جمله منازل در تحت این لفظ داخل بوده است لان حکم
الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل و چون این سه مقدمه درست شد گوئیم خبر اقتضاء آن میکند که هر منزلت
که هرون را از موسی بود علی را از محمد علیه الصلوة والسلام بوده باشد و درست کردیم که از جمله منازل
علی از محمد آن باشد که اگر علی بعد از محمد بماند باید که علی خلیفه محمد علیه الصلوة والسلام باشد پس
درست شد که امام بعد از محمد علی بود شبهه چهاردهم آنست که در غزوه تبوک علی را خلیفه خود کرد بر مدینه و اورا
واورا از آن خلافت معزول نکرد پس باید که خلافت علی بر مدینه بعد از وفات باقی باشد و چون
خلافت او بر مدینه باقی باشد بر کل امت هم باقی باشد ضرورة ان لا قائل بالفرق شبهه پانزدهم
آنست که از ابوبکر و عمر و عثمان افعالی نقل کنند که آن بحکم ظاهر شرع ناکردنی بود پس گویند این
افعال دلیلست بر فسق و امامت ایشان و چون امامت ایشان باطل شود امامت علی متعین شود
و تفصیل آن مطاعن در کتابها بزرگ آورده اند واین مختصر احتمال آن نکند و آن اینست
مجموع شبهه روافض والله اعلم جواب از شبهه نخستین آنست که لازم که نصب امام بر خدای تعالی واجبست
ولازم که امام لطفست اما آنچه گفت که دلیل بر آنکه لطفست آنست که اگر خلق را رئیسی باشد قاهر
سایس حال ایشان در اداء طاعت و احتراز از قبایح کاملتر باشد از آنکه چنین رئیسی نباشد جواب
آنست که وجوه اعتراض برین سخن بسیارست و ما آنرا در نهایة العقول و در کتاب المحصول فی الاصول
تقریر کرده ایم لکن درین مقام بچهار اعتراض قناعت کنیم اعتراض اول آنست که این لطف که شما تقریر کنید
از وجود امامی قاهر سایس ظاهر حاصل شود والبته از وجود امامی که در جهان از وی نه خبر بود و نه اثر حاصل
نشود و بنزدیک شما وجود امامی قاهر سایس ظاهر واجب نیست پس آن امام که از وی لطف حاصل
شود شما آنرا واجب نمیگوئید و آنچه آنرا واجب میگوئید و آن اصل وجود امامست سواء کان ظاهرا
او خفیا هیچ لطف از وی حاصل نمیشود پس معلوم شد که آن شبهه سخت ضعیفست اعتراض دوم

بکشف عن قول الامام قلنا لانم فعله رای الاکثرین مطبقین علی باطل مع انهم ولم یظهر الحق بل وافقهم علی باطلهم بسبب التقیة
والخوف وعلی هذا التقدیر لایکون اجماع الامة حقا وهذا آخر الاعتراض علی الشبهة الاولی واما جواب از شبهه دوم
آنست که لانم وجود النص الجلی علی امامة علی علیه السلام فهب ان المخبرین عن هذا النص بلغوا فی زماننا
هذا الی حد التواتر لکن لانم انهم کانوا فی جمیع الادوار بالغین الی حد التواتر قوله لو کانوا ای حد الاحاد
فی بعض الاعصار الماضیة لاشتهر الآن انه کذلک فی ذلک العصر قلنا الجواب عنه من وجهین الاول
لانم انه یجب ان یشتهر ان الامر کذلک فی ذلک العصر المعین والدلیل علیه ان کثیرا من الاراجیف
الکاذبة انتشرت الان فی مشارق الارض ومغاربها ولا نعلم ان زمان ذلک الوضع ای زمان کان
ولا ان ذلک الواضع من کان الثانی هب انه یجب ان یشتهر لکنه مشهور عند اهل العلم ان واضع
هذا النص هو ابن الراوندی وابو عیسی الوراق واضرابهما المشتهرین بالدین ثم هولاء الروافض بجمعهم
قبلوا تلک الاکاذیب وردها الاسلاف الاخلاف فصار بهذا السبب مشهورا ثم الذی یدل علی
کذب هذا النص الجلی لو کان واقعا لکان اما ان یقال انه صلی الله علیه وآله وسلم واوصله الی اهل التواتر
او یقال انه ما اوصله الی اهل التواتر فان کان الی اهل التواتر لکان قد شاع واستفاض ووصل الی
جمهور الامة ولو کان کذلک لامتنع علی الناس اخفاء مثل هذا النص ولو کان کذلک لامتنع اطباق الخلق
مع شدة محبتهم للرسول ومتابعتهم فی تعظیم اوامره ونواهیه علی ظلم علی ومنعه عن هذا الحق فان طالب الامامة
هب انه تذکر بهذا النص فما بال سائر الناس ینکرون هذا الحق ویعرضون انفسهم للعقاب الشدید فی الاخرة
والذم العظیم فی الدنیا من غیر غرض واما ان قلنا بانه علیه الصلوة والسلام ما اوصله الی اهل التواتر فح لایکون
مثل هذا الخبر حجة قاطعة بالاتفاق وسقط هذا الکلام بالکلیة واما جواب از شبهه سوم آنست که لانم که بیعت
طریق امامت نیست ودلیل ما برآنست که ما را وانا عشریان اتفاق که طریق نصب امام بیعت بود
وبیعت در حق ابوبکر حاصل بود و در حق علی نبود پس باید که ابوبکر امام باشد و علی امام نباشد و این نکته

سخن

سخن خوبست در امامت ابوبکر وچون این سخن تقریر کردیم از جمله شبهات او در انکار بیعت جواب گوییم
اما وجه اول که این کس که بیعت میکند قادر است بر آنکه خود در امت تصرف کند پس دیگری را چگونه
متصرف کرداند جواب این سخن منقوض است بگواه که او را قدرت تصرف باشد لکن بواسطه قول او
قاضی را قدرت تصرف پدید آید اما وجه دوم و آن آنست که گفتی نصب امام از راه بیعت بودی
باثارت فتنه جواب آنست که شرایط صلاحیت امامت معلوم است اگر آن شرایط در یکی
حاصل باشد و در آن دوم حاصل نباشد امام آن یکی بود که شرایط در حق او حاصل باشد و اگر آن شرایط در
هر دو حاصل باشد اگر عقد یکی مقدم بود او متعین باشد و اگر معا باشد هر دو عقد متدافع شود و دفعه باقی
اما وجه سیوم و آن آنست که آحاد رعیت را قدرت تولیه قضا و امارت نیست پس قدرت تولیت
امامت چگونه باشد جواب آنست که لا استبعاد فی ان یاذن الله فی تولیة الامام ولا یاذن فی تولیة
القضاء ابتدا بمذهب بعضی فقها تحکیم جایز است واما الوجه الرابع وهو قولهم اذا کان نصب الامام الی الامة
کان الامام نائب الامة لا نائب الله فالجواب لم لا یجوز ان یکون اختیار الامة شخصا معینا یکشف عن کونه نائبا لله
وبالله التوفیق اما جواب از شبهه چهارم آنست که نزاع نیست که اگر نص بودی روا بودی لکن چرا
روا نبود که حق تعالی دانسته باشد که اگر بر شخصی معین نص کرده شود و مردم را ازین نوعی نفرتی پدید آید و بسبب آن
نفرت تمرد حاصل شود و هرج ومرج واثارت فتنه پدید آید پس برای آن تا آن مفسدت حاصل نشود باری تعالی
تنصیص نکرد بر امامت هیچ کس وچون این سخن محقق شد این شبهه بکلیت ساقط شود اما جواب از شبهه پنجم
که چون تواتر بما رسیده است که شرع محمد صلی الله علیه وآله وسلم باقی است بر تکلیف بر همه مکلفان تا قیام قیامت و معقول
معلوم که آن شرع آنگاه باقی ماند که حافظی باشد وناقلی باشد آن شرع را و معلوم است که آن حافظ وناقل باید که چنان باشد که
رجوع کردن با وی ممکن بود و معلوم است که امروز هیچ شخص واجب العصمه نیست چنانکه مکلف را رجوع کردن با وی ممکن باشد
پس لابد بود که مجموع امت واجب العصمه باشند تا مجموع حافظ وناقل شرع باشند پس بدین طریق ما را معلوم شود

که اجماع امت حجت نیست و چون این معلوم شد شبهه روافض بکلی ساقط شود و بدانکه اگرچه در اثبات امامت اجماع حق است از
همه دلیلها بهتر است وبالله التوفیق اما شبهه ششم و آن آنست که علی افضل الخلق است بعد از رسول علیه الصلوة
والسلام و چون چنین باشد باید که امام او بود جواب از دو وجه است وجه اول آنست که لا نسلم که علی
افضل است بلکه ابوبکر افضل است و دلیل برین از دو وجه است وجه اول آنست که مصطفی علیه الصلوة والسلام
فرمود والله ما طلعت الشمس ولا غربت علی احد من بعد النبیین افضل من ابی بکر وجه دوم آنست که خدای تعالی در حق
ابوبکر فرموده ولا یأتل اولوا الفضل منکم والسعة و لفظ مطلق فرموده و مخصوص نکرد بنوعی معین پس باید که شامل
همه فضلها باشد و این موجب تفضیل باشد واما وجه اول آنست که خداوند تعالی فرموده و سیجنبها الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی
و باتفاق مفسران این آیت در حق ابوبکر است آنگاه فرموده ان اکرمکم عند الله اتقیکم پس لازم آید که ابوبکر
اکرم باشد و اکرم و افضل هر دو یکی باشند اگر سائلی گوید که خصم با وی تمسک کرده است که انفسنا و انفسکم فالجواب از لازم آنه
مخصوص بعلی بل روی انه دخل فیه اقرباؤه وحده ان التمسک بقوله علیه الصلوة والسلام لاعطین هم منهم واما
الطیر فالتمسک به ضعیف لان قوله احب خلقک الیک یحتمل ان یکون احب خلقه الیه فی جمیع الامور وان یکون الیه فی شیء معین
والدلیل علی کونه محتملا لهما انه یصح تقسیمه الیهما فیقال اما ان یکون احب خلقه الیه فی کل الامور واما ان یکون احب
الیه فی هذا الامر المعین ومابه الاشتراک غیر مستلزم لما به الامتیاز فاذا هذا اللفظ لا یدل علی کونه احب الیه فی کل
الامور فاذا احتمل ان یکون المراد به احب الیه فی بعض الامور وهذا یقتضی کونه ازید ثوابا من غیره فی بعض الامور وهذا
لا یمنع کون غیره ازید ثوابا منه فی امر آخر فثبت ان هذا لا یوجب التفضیل وهذا جواب قاطع واما الشبهة الثالثة
وهی ان علیا کان اعلم قلنا لم لا یجوز ان یقال هذه العلوم الکثیرة انما حصلها علی بعد ابی بکر وذلک لانه عاش بعده زمانا
طویلا فلعله حصلها فی هذه المدة فلم قلتم انه فی زمان حیوة ابی بکر کان اعلم من ابی بکر واما الشبهة الرابعة وهی ان
جهاد علی کان اکثر قلنا جهاد بر دو قسمست یکی تقریر حجت و برهان دوم بسیف و سنان و معلومست که نوع اول از جهاد
فاضلتر است از نوع دوم زیرا که نوع اول حرفت محمد علیه السلام بود و نوع دوم حرفت او نبود و معلومست که چون

ابوبکر مسلمان شد هم در آن نزدیکی عثمان و طلحه و زبیر و سعد ابی وقاص و عثمان بن مظعون هم بردست او مسلمان
شدند پس آن قوم که اکابر صحابه ایشان شدند همه شاگردان ابی بکر بودند در مسلمانی و چون علی مسلمان شد او را ازین باب
هیچ نصیبی نبود و معلوم است که مدد مسلمانی از مسلمان شدن آن اکابر بیش از آن بود که از کشتن آن جمع کفار
وایضا معلوم است که چون ابوبکر مسلمان شد پیوسته با کفار در منازعت بود و ایشان او را میزدند و میکشیدند
اما علی در اول مسلمانی کودک بود و او را با کفار در آن وقت مناظره کردن و منازعت کردن نبود
و سیزده سال که محمد علیه الصلوة والسلام بمکه بود در بلا و محنت بود و ابوبکر با وی در محنت و امداد
ایشان بود و بدعوت کردن خلق بدین محمد مشغول بود چون محمد علیه الصلوة والسلام بمدینه آمد بعد
از یکسال آیت قتال آمد آنگاه از علی محاربت ظاهر شد پس بدانستند که جهاد ابوبکر عظیم تر از
جهاد علی بود در تقریر دلایل و جواب از شبهات و هم در ذب کردن از محمد علیه الصلوة والسلام
بمال و بجان در اوقات شدت و بلا و محنت و هر کس که انصاف دهد داند که این سخن روشن است
واما شبهه و آن آنست که ایمان علی سابق بود جواب لا نسلم که ایمان علی سابق بود و دلیل برین از دو وجه است وجه اول
آنکه پیغمبر علیه الصلوة والسلام گفت ما عرضت الاسلام علی احد الا وله کبوة غیر ابی بکر فانه لم یتلعثم حدیث دلیل است
برانکه هم در حال که محمد اسلام عرضه داشت بر ابوبکر ابوبکر مسلمان شد و توقف نکرد پس اگر اسلام ابوبکر بعد
از اسلام دیگران باشد آن تقصیر از محمد علیه الصلوة والسلام بوده باشد که او اسلام بعد از مدتی بسیار
بروی عرضه کرد و چون محمد را علیه الصلوة والسلام بتقصیر منسوب کردن روا نیست لاجرم اسلام ابوبکر
بر همه سابق بود اما دلیل دوم آنست که مصطفی علیه الصلوة والسلام در حق ابوبکر گفت صدقنی حین کذبنی
الناس و این دلیلی ظاهر است بر آنکه ایمان او بر ایمان غیر او مقدم است جواب دوم آنست
که اگر مسلم داریم که ایمان علی سابق است لکن بسبب ایمان ابوبکر دین را قوت پدید آمد زیرا که او
مردی بود بزرگ و در میان مردم مشهور بسبب ایمان او جمعی از اکابر صحابه بمسلمانی در آمدند و او جان و مال خود

یا قومی معین عام باشد در حق همه مؤمنان چنانکه فرمود والمؤمنین والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض زیرا که جمله
مؤمنان همه یاریکدیگر باشند ولایت بمعنی نصرت چون اضافت کرده شود با قومی معین عام نباشد
زیرا که چون با قومی معین از مؤمنان خطاب کنی سوای کفتن که همه مؤمنان ناصر شما اند والا یلزم کون
الانسان ناصر النفسه وذلک غیر مستعمل فی العرف و این ولایت که درین ولایت مذکورست مضاف است
با قومی معین زیرا که فرمود انما ولیکم الله ورسوله والمؤمنین الذین هم کذی وکذی و چون معلوم شد که ولایت بمعنی
چون مضاف باشد با قومی معین عام نباشد پیدا شد که از آنکه این ولایت درین آیت مذکورست عام نیست
لازم نیاید که این ولایت بمعنی نصرت نباشد و چون این مقدمه باطل شد شبهه ساقط شد والیضا اگر
لفظ ولایت که درین آیه مذکورست حمل کنیم بر امامت از دو محذور لازم آید اول آنکه لازم آید
که علی در روزگار محمد علیه الصلوة والسلام امام بوده باشد و این باطل است دوم آنکه این آیت که
الذین امنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون در وی هفت صفت جمع است و آنرا
بر معهود حمل کردن خلاف ظاهر باشد والله اعلم واما شبهه دوازدهم و آن خبرست که من کنت مولاه
فعلی مولاه جواب از دو وجه است وجه اول آنست که این خبر از اخبار آحادست پس مفید علم نبود
و این مسئله ظنی نیست بلکه علمی است پس خبر واحد در وی حجت نبود والحجه کفت که این خبر مقبول کل
امت است جواب آنست که نمی ان کل الامه قبلوه فقبول القطع او قبول اللطف الاول وهو نفس المطلوب
والثانی وهو لا ینفعکم فی مطلوبکم ولیس من صحة الحدیث ولکن لا نم ان لفظ المولی یحتمل الاولی وما ذکره
من الاستدلال بقوله تعالی ان ربولیکم بمعنی هی اولی بکم معارض بما انه لا یجوز اقامة کل واحد منهما مقام الآخر
فیقال هذا اولی من کذی ولا یقال هذا مولی من کذی ویقال هذا مولی فلان ولا یقال هذا اولی فلان سلمنا ان
المولی یحتمل الاولی لا نسلم انه یجب حمل لفظ المولی فی هذا الحدیث علی الاولی قول المولی لفظ مجمل والاولی یحتمل ان یکون
بیانا له فوجب حمله علیه قلنا هذا دلیل ظنی وهذا یفید فی القطعیات سلمنا انه محمول علی الاولی لکن لا نم انه یجب ان یکون

اولی بهم

اولی بهم فی کل شیء بل یجوز ان یکون اولی بهم فی بعض الاشیاء وهو وجوب محبته وتعظیمه والقطع علی سلامة باطنه
وذلک لانه روی انه علیه الصلوة والسلام انما قال هذا الکلام عند منازعة جرت بین علی وبین زید
فقال علیه الصلوة والسلام هذا الکلام عند هذه الواقعة فتصرف الاولویه فی حکم هذه الواقعة وهو ان من کنت
اولی به فی المحبة والتعظیم والقطع علی سلامة الباطن فعلی اولی به فی هذه الاحکام ثم نقول حمل اللفظ علی هذا
اولی من حمله علی الامامة والا لزم کونه اماما حال حیوة محمد علیه الصلوة والسلام وانه باطل واما الوجه
الثانی من الوجهین الذین تمسکوا بهما من هذا الخبر فجوابه انا نحمل المولی علی الناصر والمعنی ان من کنت ناصره
فعلی ناصره ایضا وانه یفید التعظیم العظیم لما انه یفید القطع بسلامة باطن علی علیه السلام عن الکفر والفسق
ولانه لا یحب الا من یحبه الله ورسوله وهذا یفید اعظم المدایح واجل المناصب واما جواب شبهه سیزدهم
اما سخن در تصحیح حدیث آنست که در خبر مولی کفتیم و لئن سلمنا که خبر صحیح است لکن لا نم که هرون
خلیفه موسی بود اگر باز ماندی والحجه کفت که هرون خلیفه موسی بود در وقت حیوة پس باید که خلافت
باقی ماندی والا انقصان درجه هرون لازم آمدی جواب آنست که لا نم که هرون خلیفه موسی بود بلکه
هرون شریک موسی بود در رسالت پس تسلیم قوم بهرون نه از راه استخلاف بود لکن چرا روا نبود که آن
استخلاف باقی بماند والحجه کفت که ازین معنی نقصان درجه هرون لازم آید جواب آنست که این
سخن ممنوع است زیرا که چون کسی را وکیل خود کند تا وقت معین چون آن وقت منقضی شود آن وکالت
باطل شود و از بطلان وکالت هیچ نقصان لازم نیاید وبالجمله فهم المطالبون باقامة الدلالة علی لزوم
النقصان عند ابطال هذه الخلافة بل هذا بالعکس اولی لانه کان شریکا لانه فی منصب صار نائبا له
وخلیفة له فان ذلک یوجب نقصان حاله فاذا زالت تلک الخلافة زال ذلک النقصان وعاد الکمال سلمنا
ان هرون کان خلیفة له لکن لم قلتم انت منی بمنزلة هرون من موسی متناول جمیع المنازل ودلیل الاستثناء معارض
بصحة الاستفسار والتقسیم وبجواز ادخال الکل والبعض علیه واما شبهه چهاردهم و آن آنست که محمد علیه الصلوة والسلام

علی را در غزو تبوک خلافت خود در مدینه واو را معزول نکرد پس باید که خلافت بعد الموت باقی ماند جواب
آنست که لازم که محمد علیه الصلوة والسلام علی را خلیفه خود کرد بر مدینه ابدا ملکه او را خلیفه کرد بر مدینه مدت
آن سفر و بر ان تقدیر که این استخلاف مقید بود برین وقت فعند انقضا ذلک الوقت مقتضی ذلک ولا
یبقی پس شیعا انگاه مقرر شود که تمسک بدلیل درست کنند که ان استخلاف نبوده است بلکه دایم بوده اما
واما شبهه پانزدهم وان آنست که مطاعن از ابو بکر و عمر و عثمان نقل کنند و بدان سبب در امامت
ایشان قدح کنند جواب آنست که چون دلیل امامت ابو بکر ظاهر شد واین مطاعن که روافض
حکایت هم قابل تاویل باشد چنانکه تفصیل آن در کتب مطول مذکور است و معلوم است که محتمل معارض
مقطوع نبود پس آن مطاعن در امامت ابو بکر و عمر و عثمان قدح نکند اینست جواب این شبهات
علی سبیل الاختصار وبالله التوفیق والعلم عند الله المسئلة الاربعون
وهی خاتمة الکتاب فی ضبط المقدمات التی یمکن الرجوع الیها المسائل العقلیه
باید دانستن که دانستن دو گونه است یکی دریسیدن دوم بکرویدن دریسیدن آن باشد که
معنوی در خاطر افتد چنانکه بروی هیچ حکم کرده نشود و به نفی و نه با ثبات و درین مقام باید که فرق
میان عدم حکم بعدم معلوم باشد و دریسیدن را بتازی التصور گویند واما بکرویدن آن باشد که چون دو مفهوم
در خاطر افتد یکی را بدو ام نسبت کرده شود یا بنفی یا به اثبات و بکرویدن را بتازی تصدیق گویند
و چون اینمعنی معلوم شد گوییم یا همه تصورات مکتسب باشد یا همه بدیهی باشد یا بعضی مکتسب باشد و بعضی بدیهی
روا نبود که همه مکتسب باشد واللازم اما الدور واما التسلسل وهما محالان والموقوف علی المحال محال فیلزم ان لا یحصل
شی من التصورات هف ومذهب من آنست که همه تصورات بدیهی است ومذهب کل متقدمان آنست که بعضی
بدیهی است و بعضی مکتسب ودلیل من بر قول خود آنست که التصور الذی یکتسب اکتسابه ان لم یکن مشعورا به اصلا
کان الذهن غافلا عنه فیمتنع طلبه لانه اذا اوجده کیف یعلم انه هو الذی کان مطلوبا له وان کان مشعورا به کان العلم به



حاصلا فیمتنع طلبه لان تحصیل الحاصل محال اکر کسی گوید برین حجت دو سوال است سوال اول آنست که لم لا یجوز
ان یکون مشعورا به من وجه دون وجه وح یکون المطلوب هو تکمیل ذلک الناقص سوال دوم آنست که اگر
این حجت راست است پس بعین این حجت لازم آید که هیچ تصدیق مکتسب نباشد جواب از سوال نخستین آنست
که الوجه الذی صدق حکم العقل علیه بانه مشعور به غیر الوجه الذی حکم العقل علیه بانه غیر مشعور به لامتناع اجتماع
النقیضین وح یرجع التقسیم الاول فی ذینک الوجهین اما جواب از سوال دوم بیانست بر دو مقدمه
اما مقدمه نخستین آنست که هیچ شک که تصور من حیث انه تصور دیگر است و تصدیق من حیث انه تصدیق دیگر است
فعلی هذا التصدیق حالتی باشد زاید بر تصور موضوع و محمول و تصور سلب و تصور ایجاب زیرا که در عقل جایز است
که این هر چهار تصور حاصل بود و تصدیق حاصل نبود و اما مقدمه دوم آنست که هر تصدیقی معین را دو تصور معین
لازم باشد که آن تصدیق جز دران تصور ممکن نباشد مثلا نسبت میان عالم و حادث بسلب یا با یجاب
جز میان عالم و حادث ممکن نبود زیرا که اگر این نسبت در قضیه دیگر باشد لابد بود که موضوع آن قضیه
یا مجموع آن قضیه باشد پس این قضیه غیر آن قضیه باشد و چون این هر دو مقدمه معلوم شد گوییم تصدیق
مطلوب مجهول باشد از راه تصدیقی و معلوم است از راه تصوری چون این تصدیق مجهول معلوم شود آنجا ممیز
از دیگر مجهولات بواسطه آن تصورات معلوم که لازم او باشد اما تصور مفردات و آن مفرد اگر مشار الیه
عقل است پس تصور حاصل است و اگر مشار الیه عقل نیست پس ذهن از وی غافل است اینست فرق میان هر دو
صورت مع فی ذی العلب بقایا من الاشکال اما هذا دلیل گفتند برانکه بعضی تصورات مکتسب است و
برانکه ما بضرورت در دل خود می بینیم که ما الملک ما الروح ما العقل ما الجوهر و تا کسی اینها را تعریف نکند
نکند آن ماهیات متصور نشود و چون این بدیهه عقل معلوم باشد مقصود حاصل باشد اما این مقدمه ثابت بر
مقدمه و آن آنست که ما تصور چیزی توانیم کردن که از اپکی ازین حواس خمس ادراک کرده باشیم یا از نفس خود
برسبیل وجدان دریافته باشیم چنانکه تصور حقیقت لذت و الم و فرح و سرور و امثال این یا از بدیهه عقل خود

طرفیها عدم الآخر ومن عدم ای طرفیها وجود الآخر تحقیقا لما ذکرنا من امتناع اجتماع النقیضین و ارتفاعهما
واذا عرفت هذه الترکیبات عرفت ان بهایتبر من اکثر العلوم المقدمة الخامسة ان المفهوم من الالف معانی العموم
من الناء فهما شأن و تقدیره یرجع الی تلک المقدمة لانه یصح تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر
فلو کانا امرا واحدا لکان قد صدق علی الآخر الواحد بانه معلوم غیر معلوم فیجتمع النفی والاثبات و بهذه
المقدمة یتبین من اکثر المباحث الکلامیة و الفلسفیة وبدانکه دو مقدمه است که جمله بحثها متکلمان و محققان
فلاسفه در مسایل الٰهی بران بنا است اما مقدمه نخستین در مقدمه کمال و نقصان است و آن آنست که گویند
فلان چیز صفت نقصان است باید که بر خدای تعالی محال بود و فلان چیز صفت کمال است باید که خدای تعالی
بدان موصوف بود و اکثر مذاهب متکلمان برین مقدمه بنا است و محرک اهل ارباب ملل و نحل بر مذاهب
خود در الٰهیات فی اکثر الامر این مقدمه است وبدانکه بعضی از جزئیات اینمقدمه را مقدمه دیگر کرده‌اند
و آن مقدمه حسن و قبح چنانکه گویند این فعل حسن است و کردنی و آن فعل قبیح و ناکردنی و اینمقدمه داخلست
در مقدمهٔ کمال و نقصان زیرا که در تحت مقدمهٔ کمال و نقصان سه نوع داخل باشد اول کمال و نقصان در ذات
دوم کمال و نقصان در صفات سوم کمال و نقصان در افعال و مقدمهٔ حسن و قبح عبارتست از مقدمهٔ کمال
و نقصان در افعال پس معلوم شد که مقدمهٔ حسن و قبح داخلست در تحت مقدمهٔ کمال و نقصان و چون این تفاصیل
معلوم شد گوییم بیشتر مباحث متکلمان در الٰهیات بنا برین مقدمه است اما مقدمه کمال و نقصان در ذات
منشأ دو بحث است بحث اول آنست که تعلق بتوحید و تشبیه دارد موحد میگوید اگر جسم و جوهر باشد
در مکان و جهت باشد و مشابه بجواهر و اجسام باشد و جواهر و اجسام ناقص‌اند پس واجبست تنزیه ذات
کامل او کردن از نقصانی که بسبب مشابهت این جوهر و اجسام حاصل باشد و دیگر آنکه هر چه جسم بود منحصر
بود در مرکب باشد و مرکب محتاج بمفرد خود باشد و حاجت صفت نقصان است و این بر کمال خداوند تعالی
محال بود اما مجسم میگوید اگر جسم و جهت را لیه نبود این صفت عدم است و آن غایت نقصان باشد پس مطلوب



هر دو فریق تنزیه خداوند تعالی است از صفت نقصان بحث دوم رویت سنی میگوید مرئی باشد
با وجود مبرا بود از مشابهت عدم که غایت نقصان است معتزلی میگوید باید که مرئی بود لاالتی
دیگر مرئیات باشد و آن موجب نقصان است اما مقدمه کمال و نقصان در صفات چهار نوع است
نوع اول آنست که در اثبات اصل صفات و آن چنانست که معلوم است که صفت علم و
قدرت و ارادت و حیوة و سمع و بصیر و کلام و بقا و قدم همه صفات کمال است
و عدم این صفات نقصان است پس باید که باری تعالی موصوف بود بدین صفات لکونها
صفات الکمال و منزه باشد از عدم این صفات لان عدمها نقصانات وهی علی الله محال
نوع دوم در دوام این صفات معتزله میگوید هر چه صفت حق باشد لابد از صفات کمال باشد
و عدم کمال نقصان باشد و نقصان بر حق تعالی محال است پس باید که صفات حق تعالی همه
دایم و باقی و نامتغیر بود در نوع سوم میگوید دوام صفت کلام نقصان باشد زیرا که حصول او بلا مامور
و ضر بلا مجزسفه و جنون باشد پس باید که صفت کلام محدث باشد معتزله در عموم تعلقات
این صفات آنست که سنی میگوید که اراده و قدرت حق تعالی متعلق است بجمله کاینات اگر چیزی
در وجود آید بر خلاف ارادت او و این عجز و قصور باشد و این نقصان است و صفت خداوند
تعالی منزه است از نقصان معتزلی میگوید که افعال عباد سفه و عیب و نقصان است و کمال
خداوند تعالی منزه است از نقصان پس نظر واما سنی بر کمالیست که تعلق بصفات حق دارد
و بعضی از شعرای بدین اینمعنی بر سبیل طعن جمع کرده‌اند و گفته که بیت که بهار زتست ثنای اد کر
و رهمی تست ثنای کامکار معتزلی میگوید آنست که خداوند تعالی عالم بالعلم قادر بالقدره است یا عالم
لذاته قادر لذاته سنی میگوید سلب علم و قدرت نقصان است و این بر خداوند تعالی محال است
معتزلی میگوید اگر عالم بالعلم قادر بالقدرت باشد پس ذات او را در عالمیت و قادریت بغیری حاجت بود

وحاجت نقص است وآن بر خدای تعالی محال است **اما مقدمه** کمال ونقصان در افعال معتقد حسن
وقبح است ومعلوم است که اکثر مسایل جبر وقدر وتکلیف وآلام واعراض وتوبه واماتت ووعید
از جانب معتزله برین مقدمه بنا است زیرا که اظهار معجزه بر دست کاذب قبیح است وآن
بر خدای تعالی جایز نبود **ومذهب سنی** بنا است بر مقدمه کمال ونقصان در صفات زیرا که اگر
معجزه بر دست کاذب ظاهر شود پس لازم آید که عاجز بود از آنکه تعریف کند صدق انبیا
مکلف را وعجز نقصان است وآن بر خدای تعالی محال بود **وهر کس** که برین سخنها که گفتیم مطلع
شود بداند که اکثر الهیات فرق عالم در آغاز کار بنا برین مقدمه است **اما مقدمه دوم مقدمه**
**وجوب وامکان است** واین مقدمه در قوت وتحقیق از مقدمه پیشین کامل تر است وتقریر آن آنست
که گفته ممکن الوجود مفتقر باشد بموثری واجب الوجود وآن موثر واجب الوجود باید که واجب باشد
فی ذاته وفی صفاته واین سه مقدمه است **یکی** آنکه موثری باید واجب الوجود فی ذاته ثم لزم من وجوب
وجوده لذاته لازمان **اللازم الاول** لهذا کونه فی ذاته منزها عن الترکیب ثم لزم من فردانیته فی ذاته امور
**احدها** ان لا یکون متحیزا لان کل متحیز فهو منقسم والمنقسم لا یکون فردا ولما لم یکن متحیزا استحال ان یکون
فی مکان وجهة **اللازم الثانی** لفردانیته فی ذاته ان لا یکون واجب الوجود اکثر من واحد اذ لو کان اکثر
من واحد لاشترکا فی الوجوب وما بنا فی التعین وما به المشارکة غیر ما به الممایزة فیلزم کون واحد منهما
مرکبا وقد فرضناه فردا هذا خلف واذا ثبت هذا لزم ان لا یکون موصوفا بشیء من الصفات
لان تلک الصفات لان تلک الصفات لا یکون واجبة لذواتها لما بیناه ولا ممکنة لذواتها والا کان
الموجب لوجودها هو الذات فیکون الذات قابلة فاعلة معا لکن مفهوم کونها قابلة غیر مفهوم کونها فاعلة
فیکون الذات مرکبة وقد فرضناها مفردة هذا خلف **اللازم الثالث** لکونه واجب الوجود لذاته ان لا
یکون حالا فی محل والا لکان مفتقرا الی المحل وذلک ینافی وجوبه هذا کله یجب وجوبه فی ذاته **المقدمة الثانیة**

البحث عن وجوبه فی صفاته الاضافیة والسلبیة فقد قالوا یمتنع بغیرها لان ذاته ان اکتفی فی تحقق تلک
الصفة وجب دوامها بدوام الذات وان لم یکف افتقرت فی ذاته الی تحقق تلک الصفة او
عدمها متوقف علی الغیر والموقوف علی المفتقر الی الغیر موقوف علی الغیر وذلک وجوبه فی ذاته
**المقدمة الثالثة** البحث عن وجوب فاعلیته وهو الینبوع لمسئلة القدم والحدوث والفلسفی
**نقول** فاعلیته واجب لذاته والا لافتقرت الی فاعلیة اخری ولزم التسلسل وهو محال واذا وجبت
فاعلیته وجب کون الفعل معه فهو یستدل بحال الفاعل علی حال الفعل والمتکلم یقول لما وجب
فی الفعل ان یکون محدثا لزم ان یکون موثریته علی سبیل الصحة لا علی سبیل الوجوب وهو یستدل بحال
کیفیة الفعل علی حال الفاعل وبالجملة فالمتکلم المحقق لا ینازع فی مقدمة الوجوب والامکان اذا
اعتبرت فی الذات والصفات وانما ینازع فیها اذا اعتبرت فی مقام الافعال ویدعی ان الفاعل
مع تمام الصفات التی لا بد منها یمکنه ان یفعل وان لا یفعل فهذا هو الاشارة الی کیفیة بعض
المباحث لم یوجد اکثر فی ذلک الکتب فی المنتسخ منه تم الکتاب والله اعلم قد فرغ من هذا الکتاب
المسمی بالبراهین البهائیة فی علم الکلام الذی هو الالهیات وهو من مصنفات الامام التمام افضل المتاخرین
الامام العلامة الرازی بعونه نعمة العبد الخالق الغنی لحب علی سامحه الله بلطفه الازلی فی التاریخ عشرین
ختم بالخیر والظفر من شهور سنه ۱۲۸۶ ست وثمانین
بعد الف من الهجرة المصطفویه علیه





